*LOGIK*

# LÓGICA

# LÓGICA

## Semestre de verano de 1934
## (Copia incompleta de las anotaciones hechas por una desconocida)

Nosotros queremos *conmover la Lógica*. No por *1*
capricho, sino por una necesidad interior. En la disputa acerca de su utilidad lo afirmamos de una u otra manera. Hoy se suele insultar por doquiera el intelectualismo. Pero con el insulto no se lo supera, sino sólo mediante la fundación de un pensamiento nuevo, seguro y originario. Ante todo debe romperse el poder de la lógica tradicional. Esto significa una lucha. Una lucha en la cual aún no conocemos al rival, y para la cual todavía no han sido forjadas las armas.

La simple palabra heredada, lógica, debe servirnos como recuerdo de que nuestro ser histórico está fundado en el logos de los griegos y constituye un cometido que nos lleva a interrogarnos acerca de lo que se abría paso en el logos de los griegos.

Nosotros nos apartamos del orgullo barato que ve en la lógica sólo un asunto formalista. La lógica es para nosotros el pasar revista interrogante a los fundamentos del ser, a los lugares de la cuestionabilidad del ser humano. Pero tampoco es una charlatanería descontrolada acerca de la visión del mundo, sino un trabajo unido a la urgencia.

El hecho de que sigamos usando el título de «Lógica» implica una tarea que no nos desliga

de la tradición, sino que supone una discusión creadora con ella.

La lógica tiene en cierto sentido algo que ver con logos-lenguaje, es un cierto saber sobre el lenguaje, sobre la relación entre el pensar y el hablar. La cuestión relativa a la esencia del lenguaje es la pregunta-guía fundamental de toda lógica.

Nosotros preguntamos: ¿Constituye el lenguaje un ámbito especial? Quizá es así que la filosofía emerge ya a partir de una comprensión suficiente del lenguaje.

Toda pregunta auténtica, que interroga saltando para ponerse en la oscura esencia de un ser, es una pregunta esencial. Toda pregunta esencial es, en tanto que tal, una pre-pregunta, y por preguntar entendemos un interrogar que...

1. Abre una callejuela, abre un ámbito por vez primera en el cual lo interrogado puede ser encontrado.
2. Pregunta por rasgos bien determinados de lo cuestionado.
3. Se adelanta a toda forma explícita de interrogar individual.

Nuestra pregunta esencial acerca del lenguaje co-designa como pregunta: ¿Qué género de ser tiene el lenguaje? ¿Es el lenguaje siempre el lenguaje propio, el lenguaje histórico?

La segunda pre-pregunta, que interrogando ya selecciona rasgos bien determinados, significa: ¿Qué hace posible, dónde está su fundamento, en qué momento él deviene un abismo?

La tercera pre-pregunta se anticipa a toda pregunta concreta. — La filosofía no es otra cosa que este permanente estar en camino en medio de este pre-ámbito de la pre-pregunta.

Cuando preguntamos sobre el lenguaje, el arte, el pueblo, preguntamos sobre algo grande, algo

que sobrepasa al individuo y que lo deja confundido en tanto que lo grande es a la vez pequeño. La cotidianidad media *necesita* lo pequeño y lo mediocre y es un error quererlos eliminar. Peligroso es tan sólo el reducir aún más lo pequeño y que el hombre olvide que él sólo puede conservar lo grande aumentándolo en la veneración.

O, ¿no es más bien así que un lenguaje en rea- 2
lidad *no es*, sino que sólo surge y se da en el hablar de cada vez? Él no sería sino que devendría. Pero, ¿no es el devenir también un ser en tanto que no es nada? Él es un ser porque deviene constantemente y proyecta. Pero, ¿dónde y cuándo es el lenguaje? El lenguaje es una ocupación humana. Su forma de ser estará determinada por tanto según la forma de ser del hombre. ¿Cuál es, sin embargo, el ser del hombre?

La pregunta por la esencia del lenguaje no es filología ni filosofía del lenguaje, sino una urgencia humana en la medida en que el hombre toma en serio al hombre.

Nosotros podemos reunir ambas cuestiones. Podemos preguntar por la esencia del hombre preguntándonos sobre él como el ser que habla. Porque con ello tocamos el ser fáctico propio del ser del hombre.

La pregunta por el ser del hombre. *Quién* es, preguntamos nosotros. La verdadera pregunta esencial y pre-pregunta es *la pregunta por el quién.* En el ámbito de la pregunta por el quién se pregunta por el nosotros, el vosotros, el yo y el tú. — ¿Quién eres? Respuesta: Yo mismo. *El hombre es un ser sí mismo.*

Pero, ¿en qué medida es ésta una respuesta no-verdadera pese a ser correcta? En la medida en que nosotros no mantengamos viva la pregunta. *¿Quiénes somos nosotros mismos?* Cada uno es un yo-mismo. Nosotros: una suma de muchos yo-mis-

mos. Así queda reducido el lo-mismo al yo. Esto es incluso incorrecto, porque cada uno no es sólo un yo-mismo, sino también un tú-mismo y un nosotros-mismos y un vosotros-mismos. Lo mismo no es una determinación exclusiva del yo. En creerlo así radica un error de todas las filosofías modernas. Nosotros debemos penetrar hasta la esencia de lo mismo. El hombre no es él mismo porque es un yo, sino que él puede sólo ser un yo porque él es un mismo. Allí, en el que el hombre sea sí mismo, está incluida la plural pertenencia de los hombres consigo mismos y entre sí.

Cuando yo digo: yo — y tú y tú, esto significa: yo frente-a alguien en tanto que vosotros. Una relación (profesor-auditores) de precedencia. Este «vosotros» en esta relación recíproca no es la suma de yos individuales. Si de un tú devienen dos, de ello no resulta un vosotros. — El vosotros no está determinado originariamente por el número, sino por el respectivo carácter del mismo. Nunca una multitud humana es una suma de hombres. Toda masa es, a su modo, un mismo. «Nosotros» es tan poco una suma de yos como una suma de tús. — El carácter del mismo es decisivo en la transición del yo al nosotros y del tú al vosotros. En tanto que yo, yo no quedo incluido sólo en el «género» del yo, sino también en el del tú, nosotros y vosotros. El mismo no es la especie. Los tú no son los géneros y los tú individuales no son casos. Especie, género y caso son aplicables a los seres vivos y las cosas. Para el hombre son una determinación inadecuada. Por esto es que no podemos definir lo mismo. La cuestión por el quién se nos viene de nuevo encima. Nosotros no aceptamos que la dirección de la pregunta por el hombre apunte hacia el yo. Pero, «¿Quién somos nosotros mismos?». ¿No se da en esta pregunta una grosera exageración de la dirección hacia el yo? Hasta

ahora se ha preguntado por el yo en general y no por el yo individual. Nosotros, en cambio, preguntamos por nosotros mismos. Esta pregunta debe tal vez ser planteada ya ahora, en ésta nuestra época, por vez primera. No da por cierto lo mismo quién es el que plantea la cuestión. Ella no ha surgido como la ocurrencia hábil de la sutileza de un individuo, sino que está rodeada por una tremenda urgencia. La Guerra Mundial ni siquiera rozó estas preguntas. La Guerra Mundial, en tanto que poder histórico, no está aún ni siquiera inscrita en el futuro. La guerra va a ser decidida en la decisión sobre la prueba en que este acontecimiento ha puesto a los hombres. Todo depende de que reconozcamos quiénes somos. La cuestión: *¿Quiénes somos nosotros mismos?*, podría derrotar todas las manías por el yo y sacudir en su raíz toda la indiferencia ante la cuestión. Por eso es que debemos esforzarnos por conquistar el recto preguntar de esta pregunta.

Una cierta tendencia a errar la cuestión por el 3
quién radica en una determinada necesidad del hombre. Nosotros no *queremos* permanecer en medio de la cuestión por el quién debido a que nosotros no estamos en nosotros mismos. Es debido a ello que la pregunta no nos es familiar. El hombre pregunta según él mismo es. Esta pregunta introduce ya en nuestro ser, tal como él ha sido hasta ahora, una transformación: o bien nosotros devenimos cuestionables para nosotros mismos o bien persistimos pese a todo porque nosotros no nos queremos dejar perturbar. También esta actitud implica una toma de posición. No podemos pasar de largo junto a ella, tenemos que pasar por en medio suyo y salimos de ella, de algún modo, transformados. Así resulta que esta pregunta tiene un carácter peculiar: el fundamento de eludirla es ya *el estado de perdido del hombre* en la distorsión

esencial de su ser. También en el estar perdido subsiste una relación a lo mismo. Del mismo modo en que el pobre y el desheredado tienen también una relación con la propiedad.

El hombre está en el estar perdido respecto al mismo, esto es, nosotros nos ocultamos a nosotros mismos. Todos están permanentemente en este peligro y ello precisamente en la aparente entrega a una tarea, cualquiera que sea ella.

Lo mismo no está subordinado preferencialmente al yo, ni al nosotros o al tú. La pregunta: ¿Quiénes somos *nosotros* mismos?, es una pregunta contemporánea. Así se dice: hoy es el tiempo del nosotros, el liberalismo fue el tiempo del yo. Esto no quiere decir, sin embargo, nada: «Nosotros» puede ser también una multitud sin nombre, un club de palitroques, una banda de ladrones. El sólo nosotros no soluciona nada. Así como un yo se puede perder, también un nosotros puede perder su ser-sí mismo, masificarlo o llevarlo al crimen. Nosotros podemos encontrar nuestro ser nosotros-mismos del mismo modo en una verdadera pregunta por el yo o por el nosotros. Todo depende del ser sí-mismo. El nosotros no tiene preeminencia en la comunidad. Las cosas decisivas para la comunidad acontecen en la soledad de un yo que es exigente consigo mismo. El ser individual, como también la comunidad, sólo son posibles a partir de una preparación del ser sí-mismo.

Así es como el nosotros tiene una plenitud de misterios y no es cuestionable según el número o la masa. Cuando preguntamos por el quién y el nosotros, no hemos dicho aún nada sobre el ser sí mismo.

*¿Quiénes somos nosotros mismos?*

1. En esta pregunta ha lugar una decisión, aún cuando la dejemos pasar de largo. Un tal preguntar no nos aligera, sino que nos da nuevo peso.

Ante una exigencia tal no podríamos devenir más débiles, sino más fuertes.

2. Según el Quién somos nosotros, deviene más cuestionable la pregunta. Pero ella no debe nunca devenir trivial.

Nosotros seguimos la indicación de la pregunta por nosotros mismos. *Cogito ergo sum*. La única certeza: *ergo sum*. Pero este tipo de certeza no demuestra nada. Ella puede ser un profundo error. Así debemos preguntar entonces: ¿Somos nosotros mismos en nosotros mismos? O, ¿nos hemos salido de nosotros mismos y perdido en el vacío? ¿Es *4*
que tan sólo estamos ocupados con muchas cosas o es que las cosas mismas nos empujan? ¿Nos es extraño nuestro mismo ser? Así parece, porque obtenemos el concepto de lo mismo mediante la reflexión. ¿Es éste el camino hacia nuestro ser nosotros-mismos? En la retirada de él lo encontramos de nuevo. Esto queda demostrado incluso debido a que el concepto vacío de lo mismo nace de una alienación de sí mismo.

¡Debemos actuar, salir por fin de la reflexión! Esto, sin embargo, no ha sido demostrado aún como un camino auténtico. Se va percibiendo así cada vez con mayor intensidad la cuestionabilidad que vive en esta pregunta. 1. No sabemos si nosotros somos nosotros mismos. 2. Si el concepto que obtenemos mediante la reflexión proviene del auténtico ser sí-mismo o bien es un testimonio del andar perdido de sí mismo. 3. La dirección de la pregunta es, ella misma, cuestionable: *¿Quiénes somos nosotros mismos?* El concepto del nosotros lo hemos tratado, pero hasta el momento no hemos hecho una consideración acerca de lo que somos nosotros mismos.

Nosotros-aquí y ahora. Esto sí que es precisable.

1. Según el lugar geográfico y único.

2. Mediante el punto temporal en el que estamos ahora, hasta en día y hora.
3. Mediante el lugar en el que se encuentra el planeta.

Según estos datos quedamos determinados de un modo único e irrepetible. Pero, ¿somos *nosotros* los que así quedamos determinados? Del mismo modo podemos determinar bien perros, gatos y cosas. *Nosotros* no somos determinados así.

Si partimos en nuestro esfuerzo desde la interioridad, de los *curricula,* nos vamos a equivocar tanto como haciendo mediciones de cráneos o aludiendo a datos geográficos. Es así como no parece en modo alguno fácil encontrar sólo las formas de determinación de nosotros mismos, y ello, no porque nosotros seamos algo particularmente complejo, sino porque —como creemos— se trata más bien de hablar a algo, en lugar de que hablemos y digamos: ustedes en el nosotros.

Los que estamos aquí nos articulamos en la educación para el saber que entrega la universidad. Nosotros nos preparamos para la profesión. Proyectamos nuestra voluntad en dirección a las profesiones. Y en tanto nos vinculamos a las exigencias de la universidad y ésta, por su parte, a las del estado, nosotros queremos la voluntad del estado. La voluntad del estado es, empero, la voluntad de dominio de un pueblo sobre sí mismo. Nosotros estamos en el ser del pueblo. Nuestro ser nosotros mismos es el pueblo.

Sin perdernos en el espacio cósmico, sin introducirnos escarbando en nuestra estructura anímica, nos hemos incorporado y sometido al instante. Esto parece, a primera vista, como si hiciésemos una descripción de lo que sucede. Nosotros podemos también dar nuestra opinión: Sí, yo lo soy. Yo quiero incorporarme y someterme al poder de una voluntad y querer con ella. Nosotros pudimos

decir sí y no, o conceder que fuimos arrastrados. Nosotros estamos aquí, presentes. Esto no es, sin embargo, una pura descripción. Esto significa que nosotros estamos prestos: ¡Cúmplase!

Nosotros hemos marchado a través de una serie de decisiones. El pequeño y estrecho nosotros del momento de esta lección nos ha puesto de un solo golpe en medio del inmenso nosotros que es el pueblo. A nuestro instante le correspondió el incorporarse. Esto no requirió reflexión ninguna. Con la ciencia esto no tiene nada que ver. Y tampoco es algo que se deje demostrar en el sentido objetivo usual hasta qué punto hemos hablado en ese instante y con decisión. «Nosotros estamos aquí presentes». Ninguno puede decir del otro hasta qué punto él se ha decidido, tampoco cómo se ha decidido Heidegger en este discurso. Nosotros sólo somos nosotros en la decisión y a saber, cada uno se individualiza en la decisión quedando además la impresión de que sólo los seres individuales debieran ser considerados en conjunto.

*Pero la decisión libera el Yo para ser sí mismo.* Cada uno resulta allí apremiado como sólo un hombre puede ser apremiado por otro. Toda decisión aleja el yo y lo lleva a su propio ser sí mismo. También la decisión de la amistad aleja a ambos amigos tanto en su propio ser sí mismos y como sólo una lejanía puede hacerlo. La camaradería crece sólo a partir de la mayor autonomía interior posible de los individuos. Ella es un acorde cuyo ocultamiento es esencial y que, en lo fundamental, es siempre un misterio. (TAMPOCO depende el grado de la amistad del grado de confianza.)

Así vemos que ahora también el nosotros sólo queda determinado en la decisión. El nosotros es más que una suma. Él es según cómo nosotros nos decidimos, suponiendo que nos decidamos. En el instante de este entender sucede también la deci-

sión acerca de nuestro ser nosotros mismos: *nosotros somos el pueblo*. ¿Es éste nuevamente un falso camino? ¿Quiénes somos nosotros mismos? — El pueblo. Al respecto se despiertan objeciones y dudas:

1. Esta respuesta fue dada rápida y superficialmente, a partir de la convicción actual ya enunciada y sin una fundamentación mayor.
2. En general es falso decir que nosotros pocos seamos = el pueblo. Aquí se peca por no hacer una distinción suficiente.
3. Si bien es cierto que: nosotros mismos = pueblo, habría que agregar: nosotros somos *un* pueblo y no *el* pueblo.

Hemos hablado de pueblo, pero sin decir lo que entendemos por ello. *¿Qué es un pueblo?* Al nosotros llegamos por la decisión. Pero no depende de nuestro deseo el que pertenezcamos o no a un pueblo. No podemos decidir nosotros acerca de nuestra ascendencia. ¿Qué tiene aquí que ver entonces una decisión? — ¿Qué es un pueblo? ¿Qué es decisión? — Estamos aquí frente a dos preguntas intermedias decisivas.

¿Qué es un pueblo? Elijamos un punto de partida exterior, la palabra: *pueblo*. Se marcha aquí en diversas significaciones. Nosotros no queremos obtener 6
de ellas un término común ni tampoco un significado promedio de «pueblo». Pongamos ejemplos: canciones populares — danzas populares — fiestas populares — censo del pueblo — salud del pueblo. El movimiento «völkisch» quiere reconquistar la pureza racial de las estirpes. Federico el Grande llamaba al pueblo: «ese animal de muchas lenguas y pocos ojos» — «dispersad al pueblo» — decisión del pueblo — el pueblo en armas — los alemanes en el extranjero. Karl Marx llama pueblo al conjunto de los trabajadores a diferencia del burgués en tanto que explotador. — El idealismo alemán llama al pueblo la raíz

fundamental para la fe, el arte y la religión. «Religión = opio del pueblo.»

Nosotros distinguimos:

1. Pueblo como chusma. Hez del pueblo.

2. Plebiscito: se refiere a la totalidad del pueblo (en todo caso sólo a quienes tienen derecho a voto).

3. Censo de la población: ¿Equivale éste a una enumeración de los cantos y las danzas populares? O, ¿es sólo una enumeración de la población habitante? ¿Tiene la «población» un espíritu en el sentido de los románticos? La salud del pueblo, ¿se refiere también a los ciudadanos? ¿Es el «pueblo en armas» el pueblo del que habla Federico el Grande? Ciertamente nosotros percibimos las diferencias y pese a ello, ¿existe una vaga y oculta unidad?

La lógica quiere separar varios conceptos y encontrar lo común. Por ejemplo, 1. Unión entre hombres. 2. Organismo. 1. Ensamble de relaciones, 2. Bloque. Pero la verdad es que todas éstas son representaciones vacías. ¿Por qué no podría «el pueblo» continuar siendo una variedad? Parece ser que basta con que entendamos la significación del caso. — Sí, pero sólo para leer los diarios. Esta forma vulgar no es suficiente. El lenguaje del pueblo muestra una curiosa dispersión, disolución, precisamente en la palabra, que lo designa a él mismo.

Es necesario hacer ver la interna variedad del ser. «Pueblo» debe ser experimentado en sus diversas variantes. La confusión es una plenitud oculta y una variedad de la negación del ser.

La variedad de las diferentes significaciones del término y los seres que se designan con ello deben ser puestos de manifiesto. Pero no sólo es preciso dejar en claro los diferentes «puntos de vista», sino también la precisa unidad «pueblo» que acompaña a los diferentes puntos de vista.

En un censo de la población se cuenta a la población, y a saber, sólo a una pequeña parte dentro de los límites del estado; los alemanes del extranjero no pertenecen en este sentido al pueblo, mientras que los de raza extraña sí son incluidos en la cuenta. El censo poblacional = enumeración de los habitantes. En el caso de la «política poblacional» se trata de las familias y estirpes cuya salud debe ser conservada y cuidada. La «raza» tiene —como «pueblo»— diversos significados y se refiere en lo relativo a la sangre, lo corporal del pueblo en su ser impulsado por las leyes de la herencia. Pero junto a ello también está lo «de raza», vgr., el auto «de casta» y con ello se designa un rango especial, una cierta medida y ley que no se refiere en primera instancia a la corporeidad. Lo que puede ser en lo racial plenamente auténtico no tiene por qué ser de raza noble, mientras que lo que es de raza noble siempre reposa en un cierto ensamble racial muy bien determinado.

Los cantos y las danzas popúlares son expresiones de la vida y sentimientos del pueblo, son actitudes fundamentales de su conducta inmediata. Este pueblo sólo existe hoy inscrito en una determinada «población». El pueblo le da al país su característica mediante la utilización agrícola. Incluso los animales de la patria quedan así determinados. Éste es el pueblo en su estado anímico, en el ámbito de su recinto limitado, en relación a la «población», a la cual también pertenecen los habitantes de las casas de vecindad y los que utilizan al pueblo para obtener una compensación a la sobrepoblación urbana. Existe además el «pueblo» como una cierta capa social inferior, el pueblo como lo instintivo, lo que insiste en su descontrol. Así es como resulta desde el punto de vista «social», el pueblo como la capa social baja a diferencia de la sociedad propiamente tal. — Existe ade-

7

más el pueblo como totalidad del pueblo, vgr., el pueblo románico. También existe el pueblo como sociedad humana en general. Dentro del pueblo se da también la diferencia entre pueblo y sociedad. Una articulación del pueblo también puede surgir a partir de la así llamada cultura mundana. También existe el pueblo como algo histórico, surgido de la voluntad, algo espiritual. Hemos entendido por lo tanto: 1. Pueblo como cuerpo, cuerpo orgánico. 2. Pueblo como alma. 3. Pueblo como espíritu. Éstas son las partes constitutivas del ser humano. El todo del pueblo es, por tanto, un hombre en grande.

Nosotros nos preguntábamos: ¿Quiénes somos nosotros mismos? La respuesta era: nosotros somos el pueblo. Y ahora resulta que debemos preguntar reiteradamente: ¿Qué es el hombre? Nosotros hemos dicho: el hombre es el pueblo. Esto quiere decir entonces: el hombre es el hombre en grande. Hemos respondido, por tanto, mediante aquello que era la cuestión. Esta traslación a algo mayor hace aún más difusos a los conceptos cuerpo, alma, espíritu, aún más cuestionables. — Nosotros habíamos visto que en la pregunta por el qué tomábamos una falsa dirección y por ello elegimos la pregunta por el quién. Con la respuesta: el hombre = el pueblo volvemos a la antigua forma de preguntar. — El pueblo debe ser entendido de modo más preciso. Nosotros podríamos orientarnos según la sociología y su articulación: pueblo-estado-Reich. Mediante esta distinción se procura claridad, pero en el fondo no es así porque con ello, ¿sólo llegamos a obtener determinaciones puramente generales? La sociología no se da cuenta de que estos conceptos son conceptos históricos y que pertenecen a un ser histórico.

La cuestión no es: ¿*Qué* es un pueblo? Sino: ¿*Quién* es *este pueblo que somos nosotros mismos*?,

pregunta y respuesta son, sin embargo, decisión. Nosotros debemos preguntar: *¿Somos* nosotros, empero, este pueblo que somos nosotros? — Pero ser lo que se es, ¿no es eso algo que pertenece a la esencia de todo ser? ¿O pertenece esto tal vez sólo a determinados ámbitos del ser, como la planta, vgr., puesto que ella no puede apartarse de su esencia? — ¿Cómo se dan las cosas, sin embargo, con nosotros? No es así que nosotros podemos apartarnos de nuestra esencia y permanecer allí fuera por largo tiempo? Si esto es así, entonces la pregunta: ¿somos nosotros el pueblo que somos?, no es del todo una pregunta estúpida. Ella es, tal vez en el mayor grado, una cuestión urgente y apremiante. *Es siendo, entonces, que nosotros no somos aquellos que somos.* Hasta ahora éramos de la opinión de que el «somos» incluido en nuestra pregunta estaba fuera de toda duda. Nosotros somos los que somos de un modo tal que tal vez no somos los que somos. Somos y ser son a partir de una decisión. Con la mutación de la pregunta por el qué en una pregunta por el quién, deviene completamente distinto todo el sentido de la pregunta. No sólo el nosotros sino también el ser deviene cuestionable. Por ello debemos preguntar nuevamente y crear claridad respecto a:

*¿Qué significa decisión?*

Nuestro ser puede caer en el no-ser sin que por ello caiga en la nada. No siendo, somos. Decisión: «en caso de iguales rendimientos, decide el azar». Cuando cae la moneda una de las partes es vencida. En sentido estricto, aquí no se trata de ninguna decisión porque el azar no puede tomar decisiones. Decisión es una elección entre posibilidades. En el azar se decide «entre», pero no se decide «sobre». Cuando se dice: «en caso de igual rendimiento decide el árbitro», aquí sí hay una decisión. Se efec-

8

túa una consideración. Separación y eliminación sólo acontecen si el árbitro *se* decide: *por* el uno y *contra* el otro. El azar es sólo una fuga de la decisión, no se quiere decidir. El árbitro deviene en la decisión él mismo, el que él debe ser. Antes él no es él mismo. Él puede ser cobarde respecto a sí mismo y dar el premio a aquel que está espacialmente más cerca suyo. Entonces se tratará de una *casualidad*. La verdadera decisión es decidir-se y ella constituye al árbitro en lo que él debe ser. Él prescinde de sus simpatías y sólo tiene ojos para aquello acerca de lo cual debe decidir. Ésta no es una egoísta relación al yo. *Se ve así entonces que existe una relación entre la auténtica decisión y el verdadero ser sí-mismo.*

Nosotros estamos en la universidad como en una escuela que educa para el saber. En ella, nosotros nos decidimos en favor o en contra de nosotros mismos, en pro o en contra de estar en ella; si actuamos colaborando oponiéndonos a este acontecer, la decisión no deviene estado de resuelto tras el solo hecho de haber sido tomada. En el caso del árbitro, se toma la decisión y se lleva a término con la repartición de los premios. Nuestra decisión no termina con el hecho de que es tomada. Nosotros preguntamos por el concepto de decisión sólo para decidirnos. ¿En qué consiste entonces la decisión? ¿En un arrebato momentáneo? «Yo me he decidido» por la continuación y la perfección del actual sistema educativo. Yo voy a rendir en mis exámenes, voy a cumplir con las exigencias de mi profesión y voy a convertirme así en un miembro útil de la comunidad del pueblo. — «¡La época del estudiante ocioso ya ha pasado!» [9] Y sin embargo puede que este ejemplar y honorable estado de resuelto se esté cerrando al acontecer auténtico. ¿Adviene el estudiante en el acaecer actual mediante su simple incorporación al servi-

cio en las SA y en otros servicios y organizaciones académicas? 1. Es posible que él permanezca insensible. 2. No es del todo seguro que estos servicios cambien realmente el carácter de la universidad. Hoy se cree que se saca a la universidad de su aislamiento cuando se la pone, como en el caso de la nuestra, en el «espacio alemánico», mientras apenas algunos de sus docentes o estudiantes son alemánicos. Y menos aún entienden ellos el dialecto alemánico. Se acortan las lecciones, pero ¿quién nos asegura que ellas son ahora mejores? Siempre se cubre con un velo el hecho de que en lo fundamental todo sigue como siempre, esto es, para nosotros, que las cosas retroceden. Se puede alabar una universidad en la que no sólo se enseña, sino que también se investiga, y pese a todo ello puede que uno se cierre al nuevo acontecer. Se quisiera poner a salvo la universidad alemana fundada en la investigación, pero se puede ser a la vez un buen investigador y ser incapaz de visualizar el ámbito del propio saber o no ser ni siquiera tocado por lo esencial de ese ámbito. Y, sin embargo, se trata precisamente de ser urgido y arrebatado por la *esencia* de las cosas del propio ámbito. Una disolución de la universidad en escuelas superiores especializadas equivale a destruirla y terminar con ella. El fundamento de esta tendencia exterminadora es el hecho de que, desde hace ya mucho, falta una fuerza educadora básica unificada. Lo que hoy se hace no es una autoafirmación de la universidad alemana, sino un aferrarse a lo ya pasado. Este encubrimiento es puesto en acción precisamente por quienes creen que hoy revolucionan la universidad mientras que en realidad sólo conservan un cadáver.

¿A qué debemos, entonces, decidirnos? ¿A rendir en los exámenes, etc., en lugar de abrirnos y decidirnos a abrir lo cerrado y a decidirnos por la lejanía?

No hay ninguna reacción porque tampoco hay una revolución; porque aún no se ha entendido en qué dirección hay que atacar. Sucede así, es una curiosa cuestión la decisión por el hoy, y a quien ha percibido esta situación no lo abandona la inquietud. Pero, ¿de qué otra manera es posible llevar a cabo la decisión? ¿No es así que nosotros somos nosotros mismos y que, a la vez, no estamos en este ser? Esta inseguridad sólo puede ser superada mediante una revolución que cambie todo desde las raíces. Nosotros estamos integrados en el quehacer educacional de nuestra universidad. La decisión que nosotros formulamos y realizamos no es una decisión auténtica porque ella no es un estado de resuelto. Lo que nosotros queremos es preparar la posibilidad *de advenir de una decisión al estado de resuelto.* Este decidir es, a saber, un cerrarse en lugar de un abrirse. El estado de resuelto surge sobre la base de una nueva visión de lo real. Nosotros podemos aplazar las consecuencias de una decisión y volver al problema ocasionalmente. Él quiere dejar de fumar, vgr., pero no todavía en la próxima semana. Él lo ha decidido, pero no está decidido. El estado de resuelto da a nuestro ser una regla y estructura muy precisamente determinadas. Y ello es algo diferente a lo que se llama «un hombre capaz de tomar decisiones». En el estado de resuelto accedemos al acontecer futuro. Ello no equivale a un acontecimiento cualquiera, sino que es algo de una consistencia propia. Yo no estoy en el estado de resuelto cuando tengo que repetir constantemente mi decisión. *10*

*Con el estado de resuelto quedamos situados en el ámbito de la historia.* La pregunta por la esencia de la historia no es otra que la pregunta: ¿Quién es el hombre? Porque sólo el hombre tiene historia, en tanto y en el grado que él es.

Nosotros comenzamos con la pregunta: ¿Qué es el lenguaje? De ahí llegamos a las preguntas: ¿Quién es el hombre, quiénes somos nosotros mismos, quién es el pueblo? Y ahora preguntamos: ¿Qué es la historia?

Aquí continuamos preguntando por la esencia del lenguaje, sin que ello nos resulte visible sin más ni más. Por tanto debemos intentar dar en general una visión más vasta acerca de la esencia de la historia. Y a saber, al hacerlo no nos ocupamos con las diversas concepciones que han existido, sino que ponemos al inicio la frase: la determinación de la esencia de la historia se funda en el particular carácter histórico de la época a partir de la cual es realizada esta determinación. No existe un concepto de la esencia de la historia en sí. No existe una absolutamente obligatoria delimitación de la esencia de la historia. Tampoco se puede postular la concepción de la historia de una época como la absolutamente verdadera y la de otros tiempos como no verdadera. — ¡Entonces no existe ninguna verdad absoluta! ¡Por cierto! Ha llegado el tiempo de que nos acostumbremos, esto es, que tengamos muy claro de que por lo pronto somos humanos y no dioses. Esto no quiere decir que no exista absolutamente ninguna verdad. La verdad es la apertura de lo que es. Lo que es verdadero para nosotros en este sentido de la verdad, basta por completo para colmar la vida de un hombre. Una verdad no deviene menos verdad cuando ella no rige para todos. Un hombre singular puede estar en una verdad para la cual los otros no están maduros ni son capaces de ella. No existe ninguna verdad absoluta para nosotros. Pero entonces, ¡es al menos esta frase una verdad absoluta, y así resulta entonces que al menos hay una! Esto es un puro malabarismo formal. Nosotros no afirmamos que esta frase sea absoluta-

mente válida, sino que ella es sólo válida para nosotros y lo que corresponde es verificarlo.

La apertura de las cosas es lo contrario del ocultamiento, la distorsión de las cosas. Ocultamiento y distorsión de las cosas es la no-verdad, es lo contrario de la verdad. Esta no-verdad no es algo que se sitúa allí, simplemente, al lado nuestro, sino que es algo que determina permanente este nuestro estar situados en la verdad. Así es también respecto a la verdad de nuestro interrogar, la filosofía. Nosotros no afirmamos una «libertad de los puntos de vista» para la filosofía. De lo que se trata es de una «*decisión por los puntos de vista*». Y esto no es el asunto de un filósofo que anda volando por las nubes, sino el *del hombre* que filosofa.

*11*

Si retomamos la pregunta por la esencia de la historia se plantea la objeción de que nuestra afirmación, «la historia es lo que caracteriza al hombre», es una afirmación arbitraria. También los negros son seres humanos, pero ellos carecen de historia. Y existe también una historia de los animales, de las plantas que tiene milenios y que es, por cierto, mucho más antigua que todas las de los hombres. Y no sólo la vida tiene una historia sino también toda la tierra, como lo demuestra la geología. Esto quiere decir entonces:

1. También en el ámbito extra-humano existe la historia.

2. Dentro del ámbito de lo humano puede faltar la historia. — Por lo tanto, ¡la historia no es una característica determinante del ser del hombre! Hay una historia del capitalismo, vgr., una historia de las guerras campesinas, pero también existe una historia de la Edad del Hielo y de los mamíferos.

Pero historia no es siempre igual a historia. Lo que importa es tomar las cosas por la raíz. El que la palabra tenga tantos significados no es algo ar-

bitrario. Por el contrario, en ello se pone de manifiesto la inseguridad y lo incierto de nuestra actitud fundamental para con este ámbito. Esto equivale a un desraizamiento de nuestro ser, algo que no puede ser remediado mediante una nueva normativa de uso del lenguaje. ¿En qué radican las diferencias en esta significación?:

1. Los hechos se suceden en el tiempo e influyéndose mutuamente llenan un espacio de tiempo.

2. Éstos pasan junto con el tiempo y pertenecen al pasado de la «historia». — En tal caso historia sería: una serie de hechos que, sucediéndose temporalmente, van a hundirse en el pasado. Esta historia también la tiene la naturaleza. En tal caso también los giros de las hélices de un avión serían historia, pero nosotros nos negamos a hablar de historia en este caso.

Nosotros diferenciamos entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, con lo cual evitamos usar términos como ciencias de la historia. El científico natural prefiere por ello el nombre «historia de la evolución». El científico natural Baer da conferencias sobre «Historia del Desarrollo». Pero la matemática, ¿es ella una ciencia del espíritu?

También la naturaleza tiene su historia. Pero, ¿quiere decir esto que también los negros tienen historia? ¿O es más bien que la naturaleza no tiene historia? Ella, la historia, puede diluirse en el pasado, pero, a su vez, no todo lo que desaparece en el pasado es algo que pasa a ser parte de la historia. Cuando se mueven las hélices de un avión, entonces, en rigor, no «acontece» nada. Pero cuando ese avión es el que lleva al Führer hasta donde está Mussolini, entonces acaece historia. El vuelo deviene historia. El avión deviene historia y es, tal vez, cuidado en un museo. El carácter histórico del avión no depende del girar de sus hélices, sino

de lo que emerge de esa reunión en el futuro. Re- *12*
sulta así dudoso que pasar a la historia signifique: irse al pasado. Cuando un pueblo pasa a la historia ello quiere decir: él entra al futuro. Si se sale de la historia, él ya no tiene nunca más ningún futuro. Él pasa a la historia (el pasado) en tanto que se sale de la historia (el futuro). — ¡Qué complejo es el pensar acerca de nuestro propio ser, suponiendo que la «historia» es algo que lo distingue especialmente! La tierra no puede ni entrar ni salirse de la historia. Pero sí tal vez la superficie de la tierra. Una planicie, un río, pueden ser el lugar de una batalla decisiva para la historia universal. Decimos así de un pedazo de tierra que él está lleno de historia. Esto quiere decir que el suelo terráqueo también accede a la historia, pero no según la continuidad que estudia la geología, sino que es la historia de los pueblos la que se vincula al suelo y los pueblos hacen historia en la medida que comienzan por crear el espacio y el suelo. Hacer no significa elaborar. — El pueblo es hecho por la historia, él pasa a la historia (futuro) en tanto que se sale de la historia (pasado). Seguro es, entonces, que la historia en ningún caso es una secuencia de acontecimientos. La tierra no tiene historia porque sólo el hombre es histórico.

Pero, ¿qué es histórico en el hombre? ¿El metabolismo, el nacimiento y la muerte? Esto también es algo que le ocurre a los animales. Y sin embargo, el momento en el que nació Albrecht Dürer es historia, y si un perro muere no es historia. Y el momento en que nació Albrecht Dürer no es historia porque él ha sido declarado *después* como historia, sino *en sí mismo*.

La indicación de que se trata de cuestiones humanas no nos ayuda en absoluto, tanto más cuanto que nos preguntamos: ¿Quién es el hombre? Nosotros hemos reducido la historia al ser del

hombre y al paso de ciertas cosas a la historia y hemos excluido de ella la tierra y los animales. Nosotros decimos: historia es el carácter determinante para el ser del hombre, pero, ¡era así que nosotros queríamos explicar al hombre a partir de la historia! Nos movemos entonces en círculo. Pero, ése es el camino correcto.

Nos resta sólo la comparación del ser humano como historia con el ser no-histórico de las plantas y los animales. Las comparaciones no deben, sin embargo, ser determinadas según nuestros sentimientos. La diferencia debe ser *entendida* y estar fundada en el modo de ser de los dos ámbitos aludidos.

El suceder de los animales y las plantas es *instintivo*. El acontecer humano es *voluntario* y está fundado en el saber que puede conservarse en forma de una *noticia*. Un bosque no tiene noticia alguna de su época. Las hormigas no conservan en crónicas sus expediciones de conquista. Ellas dejan su propio pasado tras de sí y no pueden ni siquiera olvidarlo. Esto es algo que no se puede demostrar empírica, sino sólo metafísicamente. Al dejar noticia los griegos lo denominaban *historein*. Ya después la palabra adoptó el significado de la noticia histórica. Hoy se llama saber acerca de la historia. Historia es un acontecimiento. Algo es histórico cuando hay noticia de ello. Pero, ¿hay sólo historia allí en donde hay ciencia de la historia? *¿No hay entonces historia sin ciencia de la historia?*



Historia es según el carácter general: *Movimiento*:

| *Desarrollo* | *Hechos* | *Acontecer* |
|---|---|---|
| En el ámbito de la materia<br>Historia de la tierra | En el ámbito de la vida<br>Historia de la vida | En el ámbito del hombre |

En un sentido amplio, también un pueblo sin historia tiene historia. La diferenciación del acontecer específicamente humano respecto a otros ámbitos del ser en movimiento radica en que el movimiento del hombre es un movimiento sapiente, voluntario y que se articula en una determinada noticia de sí, es notificable.

¿Quiere decir esto que no hay historia sin historiografía? El acontecer es voluntario y sapiente, pero la historia no es determinada sólo por la voluntad y el saber. Ella también está librada al azar. La acentuación demasiado fuerte de la historiografía en relación a la historia encierra una imposibilidad. La historia debe acontecer primero para poder ser objeto de ciencia. Y de muchas cosas importantes nunca tendremos noticia. ¡La frase «no hay historia sin historiografía» es tan torpe como la frase «no hay naturaleza sin ciencia de la naturaleza»! No hemos dicho, sin embargo, «no hay historia sin historiografía», sino sin ciencia de la historia, esto es, noticia en sentido amplio.

*Historiografía* es la conformación examinante y ordenadora de una noticia histórica, y apunta a una continuidad cerrada del acontecer. Noticia es sólo la pre-forma de la historiografía. Resulta entonces que es en la historiografía en donde podríamos tener la experiencia de su objeto, la historia. Una época histórica debería entonces ser tanto más histórica cuanto mayor y más estricta es la elaboración de la historiografía. ¡Como hoy! Pero, por el contrario, puede que acontezca precisamente un estrangulamiento de la historia, un desconocimiento y una parálisis del acontecer histórico. Los historiadores son los que perciben con mayor dificultad lo que sucede históricamente, no porque ellos estén políticamente en otra posición, sino porque son historiadores (respecto a lo cual cabe decir que no cualquiera que proceda del ins-

tituto cuyo objetivo es casualmente la historia, debe ser denominado un historiador). Es perfectamente posible que la historiografía esté junto a la historia y que inhiba un estar en la historia. Pero, ¿no es esto también una relación para con la historia y, a saber, una relación amenazadora y porfiada, y no queda con ello justificada nuestra frase: «La historiografía pertenece a la historia»? Sin embargo, ¡ello debe significar una relación estimulante! Hay que poner las cosas en claro, a saber, ¿cómo se relaciona la historiografía a la noticia de la historia?: si ella es necesariamente la más alta forma de la noticia, o si la historiografía no está determinada por la noticia y ésta es la que decide si ella es absolutamente necesaria. Más aún, por cuanto que a menudo la noticia es más cierta de lo que la historiografía es en sí misma. La historiografía es tan poco necesaria como lo es cualquier ciencia. Refutar a Spengler no ha cambiado en nada las cosas. El sentimiento de decadencia se vio estimulado pese a todo y la historiografía se sirvió de estos conceptos carentes de toda estrictez precisamente al efectuar su refutación. Pero, con el hecho que de se demuestre la incorrección de la historiografía, por el hecho de que ella sea incorrecta, no se accede a conclusión ninguna. Lo que corresponde es determinar más precisamente la relación de la historiografía con la noticia de la historia.

*14*

*Noticia de la historia* es la forma y el modo relativo de la apertura del ser en el cual está una época, de modo que esta apertura conlleva el ser histórico de esta época.

Ante la *historiografía* basta con poner en claro su actitud actual. Ella sufre el mismo destino que la *ciencia* en general, en tanto que el «saber» siempre está determinado por la actitud del caso en relación a lo que sea la *esencia de la verdad.* Ésta,

por su parte, determina *la posición fundamental del hombre en el ser.* A partir de ello se decide cómo plantea el hombre la cuestión por el ser y queda en claro quién es el hombre y cómo se plantea y responde esta pregunta. Y ésta es la decisión a la cual estamos abocados. La determinación actual de la ciencia depende del actual concepto de la verdad. Verdad = correspondencia del juicio con el objeto. En ello es importante: «Objeto». La ciencia debe ser «objetiva» en lo posible, sin vacíos, debe observar todas las articulaciones y exponerlas con la mayor carencia de prejuicios. Debido a que en medio de lo histórico está el hombre, hay que intentar ser ante el hombre lo más objetivo posible. Por eso es por lo que el siglo XIX intentó complementar la ciencia del espíritu con la ayuda de la psicología, el psicoanálisis y la sociología. Lo que se necesitaba era «el conocimiento del hombre». Muchos historiadores buscaron el conocimiento del hombre en poetas y descripciones de la vida de grandes hombres, muchos a partir de su propio sano entendimiento, etc. Según el caso, el historiador debió atacar incluso su propio objeto configurando de este modo la investigación y la exposición.

Pese a toda la «objetividad» es posible interrogarse si la exposición obtenida constituye realmente una noticia del tiempo en cuestión. Una noticia de la historia no es alcanzable mediante el orgullo de la cientificidad; cuando uno se ocupa *con* las cosas y no *de* las cosas. La noticia exigida no es alcanzada, porque, se dice, la escritura histórica no está hecha lo suficientemente «cercana a la vida», sino que se limita a describir un simple pretérito. Pero, ¿cómo debe hacerse más vivo lo de otrora en relación a lo actual? Para ello, ¡el presente debe ser ante todo algo vivo! El *presente* está vivo y presente en cierto modo por sí mismo en el

hoy del caso. Pero, ¿quién nos garantiza que lo que «ocurre» es la historia? Cuando el historiador describe esto y lo pone en relación con el pasado (vgr., cuando llama «el Mayor» a Jenofonte), ¿deviene entonces el pasado más cercano a la vida? Tal vez el presente es más difícil de entender que el pasado. El pasado puede ser visto más objetivamente, pero entonces el pasado más lejano debería ser el más objetivo.

En todo acontecimiento se da aquello que hace ruido y estrépito, la apariencia, el azar, lo carente de forma. Todo esto pertenece necesariamente a la historia, así como el valle a la montaña. Es la no-historia. Ella no debe confundirse con lo «*carente de historia*». Las plantas y los animales no pueden ser no-históricos, ellos carecen de historia. La no-historia acaece sólo allí y necesariamente allí en donde existe el acontecer. Pero éste no es necesariamente historia. El término «no-historia» no debe ser entendido moralmente: el bien y el mal no son criterios para la historia, como tampoco lo son el progreso y el retroceso. La no-historia es lo que resulta especialmente visualizado en el horizonte de la historia de lo actual. Pero también en relación al pasado nos aparece por lo pronto lo no-histórico, los así llamados hechos y acontecimientos. La no-historia es lo que puede con mayor facilidad y por lo pronto ser convertido en «objeto», y es por ello que una ciencia histórica objetiva no es todavía una noticia de lo que es propiamente historia y no necesita serlo.

Si la noticia pertenece a la constitución interna del acontecer, esto significa que es a partir del acontecer como corresponde poner en claro en qué medida la noticia puede pertenecer al género del ser llamado «movimiento». A partir de los conocimientos hasta aquí obtenidos, delimitemos la pregunta ampliamente de modo que podamos en-

tender la interior pertenencia de la noticia a la historia en tanto que tal.

La marcha de la reflexión fue:

lógica
logos
lenguaje
hombre
} Qué es

*¿Quiénes somos nosotros mismos?*

1.ª respuesta: *pueblo* (una respuesta a partir de la decisión)

*Esencia de la decisión*: Estado de resuelto para con el acontecimiento en el que estamos.

*¿Historia?*

*Historia*: el concepto amplio: tierra, seres vivos, *16* determinación del ser del hombre como animal racional. El que realiza con voluntad y saber.

*La Noticia histórica* puede ser un separarse de la historia, pero también un conducir a ella, si ella corresponde a aquello de lo que se trata: la historia.

*La historiografía actual* está bajo las mismas leyes que la ciencia del siglo XIX. El concepto de verdad. Objeto. Nunca fue puesto en duda que el hombre estuviese puesto en el centro (el Instituto Lamprecht en Leipzig: sociología, psicología, etc.).

*¿Cómo puede fundamentarse originariamente la historiografía?* Puede suceder que una ciencia sea perfecta entendiéndola a partir de sus propias leyes. Así acontece con la historiografía actual y sin embargo ella está lejos de la historia.

*La no-historia* de todo acontecimiento histórico pertenece positivamente a la historia, también pasa al pretérito y allí es donde destaca primeramente.

*Acontecer en tanto que tal* = también no-histórico. Esta dualidad contiene historia.

¿Qué es *acontecer* en la historia? ¿Qué es historia como lo pretérito en relación al tiempo? No sólo el *pasado,* sino también el presente tiene relación con la historia. Sí, el presente alcanzado históricamente es el punto de orientación para el acontecer histórico pasado. El tercer ámbito del tiempo, el *futuro,* queda excluido ciertamente como pregunta de la historiografía. No se puede exigir a un historiador también la caracterización del futuro, porque ello sería una adivinación y una suposición completamente inútil y desorientadora. La historiografía no tiene por tanto ninguna relación explícita con el futuro. Pero a la historia le pertenece el futuro. En general, la historia y el acontecer están relacionados al pasado, presente y futuro, esto es, a los tres ámbitos del tiempo.

*La relación de la historia con el tiempo* es evidente, porque en el acontecer en el sentido más amplio, todo movimiento transcurre en el tiempo. Así es como todo movimiento puede ser determinado en cálculo y número respecto al tiempo (*t* = tempus, ciencia de la naturaleza). En el tiempo transcurren los sucesos de la vida, por tanto el tiempo no es exclusivo para la historia. (En la ciencia de la naturaleza se habla de las cuatro coordenadas: *X Y Z T*.)

La historiografía, que también tiene en consideración el tiempo, no conoce a *t,* pero sí los números de la historia, los datos de números en relación al calendario. En el caso de la naturaleza y la historia, el tiempo es marco y dimensión. Ambos son determinables por el lugar en el tiempo. El tiempo no entrega por tanto ningún elemento distintivo del acontecer histórico. En las ciencias naturales, el tiempo juega incluso un rol mayor. Si el tiempo es la pieza determinante para la naturaleza y la historia, ¿cómo es que nosotros determinamos la historia básicamente mediante el tiempo?

*Historia = pasado.* La naturaleza no es así nunca el pasado, ella es siempre lo presente. Pero nosotros decimos, sin embargo, la ciudad tiene un gran pasado (historia). La exigencia ¡Haced historia en relación al presente!, demuestra que la historia es siempre considerada como pasado. El tiempo, por lo tanto, no es indiferente en la determinación del carácter del acontecer que es la historia.

Nosotros preguntamos:

1. ¿Qué significa: Historia = pasado? ¿Qué significa aquí la determinación temporal «pasado»?
2. ¿Cómo es que al pasado le corresponde esta primacía en la determinación temporal?
3. ¿Qué resulta de todo ello para la relación de historia y tiempo?

1. Pasado: Lo recién acontecido (*perfectum*) es lo pasado y en tanto que tal no puede ser posible objeto de la historiografía. ¿Pero es así que la historiografía tiene en verdad su objeto sólo en lo pasado, no en el pasar y el devenir? Incluso allí en donde fundamentalmente toda la historia es pensada como la historia de una decadencia, lo que importa es el *devenir* del pasar, el diluirse en el devenir y el haber devenido.

*Lo pasado no es lo que está en tren de pasar,* sino lo que desde antes todavía permanece, *lo que está siendo aún desde el antes, esto es, lo sido.*

Lo sido es un pasado, pero no todo pasado es un sido en el sentido de lo que está siendo aún desde el antes.

El pasado es un salirse del tiempo cayendo en el ámbito de lo que desaparece. Lo sido tiene la dirección opuesta. Desde lo propio de lo sido, él emerge por sobre el presente inscribiéndose en el futuro.

El pensamiento histórico y la historiografía trabajan con una particular articulación del concepto del tiempo. El pasado puede ser la inversión de la visión. El tiempo puede asumir la figura de una línea y resulta entonces arbitrario cómo nosotros la observamos, desde el pasado, en dirección al futuro o al revés.

2. ¿Por qué tiene el pasado esta primacía?

*a*) ¿Por qué tiene el pasado la primacía por sobre el ser-sido cuando se busca caracterizar temporalmente algo ya acontecido?

*b*) ¿Por qué es lo ya acontecido, concebido en la forma dicha, lo característico de la historia?

*a*) Para la caracterización del pasado como lo ya acontecido es responsable: *18*

1. La influencia de la concepción cristiana del mundo.
2. La forma y dirección del pensamiento filosófico acerca del tiempo.

En el pensamiento cristiano, el ser que es en el sentido propio es Dios, en tanto que lo eterno no ha sido creado. El mundo es criatura, *algo perecible.* Lo temporal es lo pasajero, el pasar. Por ello es que todo lo que se caracteriza como ser temporal es también pasajero, lo sucedido, lo pasado.

En el cuarto libro de la *Física,* cap. 10 (acerca del tiempo), el tiempo es concebido por Aristóteles como el *ahora,* el cual nosotros lo tenemos siendo directamente presente. Lo pasado es lo que ya no es algo que es. Los griegos piensan a partir del ahora, pese a que en él vive el desaparecer. El ahora es siempre ya lo que ya no es ahora, lo que transcurre. Éste es el carácter fundamental del transcurrir (Aristóteles, cap. 13). ¡El tiempo es por tanto más responsable de que algo transcurra que de su surgimiento! Hegel dice: «el tiempo es lo de-

vorador», «el tiempo pasa» —decimos— y no «el tiempo surge». De ahí que todo lo que es en el tiempo sea lo pasajero.

*b*) ¿En qué medida es entonces el tiempo, como lo pasajero, determinante para la historia, si nosotros ya habíamos dicho por otra parte: la historia «surge»? En este caso estamos hablando de la historia del desarrollo y del desarrollo. Por otra parte lo pasado es lo terminado, concluido.

Los griegos carecían de una palabra para lo pasado. Lo «más temprano», lo «de entonces», lo «devenido» y lo «llegado al fin» son sus palabras para ello.

La tarea que se ha propuesto la historiografía es el «explicar», esto es, retroceder de un acontecimiento pasado a otro aún más pretérito. Cuando han quedado en claro las causas, entonces ellos creen haber entendido la historia. (En realidad es precisamente lo contrario lo que es del caso.) El pasado es el ámbito en el cual se puede comprobar la experiencia que hacemos de los objetos.

3. ¿Qué resulta entonces de todo esto para entender la relación entre historia y tiempo? En este caso debe suponerse que, como vemos:

1. El acontecer es entendido como transcurrir pasajero.
2. La meta de la historiografía es convertir en objeto lo pasado como lo remoto que solamente subsiste cuando es presente.

Lo pasado es tan incambiable como la Naturaleza. El pasado, visto como objeto, equivale a la consolidación de lo presente ante nosotros.

La historiografía busca la historia en lo posible, como un objeto, esto es, lo más lejos del presente. Ella busca una descripción del pasado. A la *19*

historiografía en tanto que ciencia del espíritu le corresponde una esencial responsabilidad en el hecho de que la historia sea vista como lo pasado.

En la frase: Historia = Pasado está:

1. La meta puesta en el pasado.
2. La meta puesta en lo objetivo.

La historia deviene así el consolidado transcurso del acontecer. El tiempo es el camino en el que transcurre. Tiempo e historia dirigidos al pasado quieren ser tenidos por la historiografía como el presente = el ahora = el hoy, acerca del cual es posible hablar. El pasado y el presente son reunidos como lo que está ante nosotros.

¿Cómo se conduce esta historia, así caracterizada, con la noticia? En el ámbito del hombre se da la misma representación del movimiento que en los ámbitos del ser inorgánico. En este sentido amplio de la historia —y nuestro concepto dominante de la historia *es* amplio e impreciso—, podemos hablar de igual manera de la historia del hombre y de la historia de la tierra. Interrogar a esta historia en su relación al tiempo no nos lleva a ninguna parte. Mientras entendamos la historia como transcurrir que se va apartando de nosotros, apartando como el tiempo y el presente, no adelantamos en nada. Ella se nos escapa casi como la naturaleza y nosotros terminamos preguntándonos por ella como por la naturaleza.

Tenemos entonces que poner la pregunta de modo diferente. Lo que se debe preguntar es:

1. ¿En qué radica que esta representación evidente de la historia y el tiempo haya conquistado una tal hegemonía?
2. ¿Por qué no es la historia el ser determinante del *hombre*? ¿El ser del hombre como acontecer?

A la pregunta por el quién habíamos respondido: nosotros somos el pueblo. Ahora afirmamos: este ser del hombre es la historia. El conjunto obtenido parece tener algo que desorienta, tan capcioso como la frase: Nosotros somos nosotros mismos, o: nos hemos perdido a nosotros mismos. Y si preguntamos, desconfiados: ¿somos nosotros historia?, ¿no se trata aquí de una desconfianza enfermiza, precisamente debido a que respecto a la historia nos hemos interrogado en todas direcciones haciendo aparecer esta desconfianza como una burla?

Si se entiende la historia como una parte constituyente del acontecer de los sucesos, si el ser histórico significa: estar lanzado a los quehaceres, entonces somos ciertamente historia, en el sentido de la pertenencia a la historia.

Nosotros, sin embargo, preguntamos: nuestro *20*
ser, el que nosotros mismos somos, ¿se realiza como histórico o es más bien que nosotros sólo somos puramente observadores habilidosos, si el ser de nuestro ser-mismos es un acontecer, esto es, algo histórico?

Cualquiera puede percatarse de que nuestra permanencia en la tierra transcurre en una determinada cantidad de tiempo. Nosotros somos en el tiempo, de un punto del tiempo a otro. Nuestro ser es una presencia limitada en la tierra. Esto puede verificarlo cualquiera.

*El ser* es un subsistir en permanencia, y con todo este ser, también nosotros. Hay cambios, pero el permanecer, el ser, permanece subsistiendo. También el acontecer es un cambio, un movimiento, un devenir del ser.

Nos preguntamos: ¿somos nosotros historia? = ¿Es nuestro ser un acontecer? Acontecer es un «devenir», y «devenir» es lo contrario de «ser». Ésta es una muy antigua certeza, tan antigua

como la filosofía. Ello fue reconocido en el inicio por los griegos: lo que deviene no es todavía, y lo que ya es no necesita devenir. El ser y el devenir son enemigos antagónicos como lo son el agua y el fuego. Así Parménides y Heráclito. Esta oposición fundamental domina todas las formas de pregun-
tar, también a Nietzsche. Parménides: lo que es es. El no-ser no es. Lo que deviene no es todavía o ya no es. Lo que está unido al «no», es apariencia. Frente a ello la tesis: «todo es un devenir, un fluir. No hay ningún ser». Nietzsche. «Todo fluye.» Todo ser es una apariencia. La lógica es el fundamento de la apariencia. El mundo que es invención, lo único que hay es un mundo en devenir. — No se discute que seamos históricos en el primer sentido. El que lo seamos en el segundo sentido, si nuestro ser es un acontecer, es, a partir de esta oposición fundamental, un sinsentido.

*Pero* ¿es realmente verdadero este concepto del ser? El ser histórico vulgar, ¿no es él más bien la pérdida de sí mismo en medio de lo histórico: la no-historia? (una forma necesaria del ser, pero no la auténtica).

¿Hay otra forma del ser histórico? ¿Es posible y cómo puede ser entendido de otro modo la verdad sobre el ser a diferencia de la forma en que ha llegado hasta nosotros? Porque es en realidad así, que también ésta ha sido formulada en base a una primera y libre decisión del hombre a fin de adoptar una posición fundamental en medio de lo que es.

Una revolución completa de nuestro ser es una necesidad de la historia, supuesto que somos historia. Quedará en claro que *el ser histórico es una permanente y siempre renovada decisión entre la no-historia, la distorsión de nuestro ser y la historia en que estamos.* Mediante esta mutación nuestro ser va a obtener un nuevo rango, una nueva nitidez, claridad y singularidad.

Con ello va a quedar aniquilada la conclusión *21*
fundamental de la historiografía: «todo ya ha sido». Esta conclusión principal nos entrega un certificado que nos autoriza a eludir todo lo grande, algo que nos da una apariencia de superioridad, pero que en realidad no es otra cosa que la impotencia del tiempo. Yo denomino a este estado: *pereza histórica*. Este estado crece a partir del mayor conocimiento posible de la historia y se consolida durante épocas enteras. Nunca había estado tan abierta y disponible *toda* la historia universal, nunca había proliferado tanto la no-historia y nunca fue mayor la pereza histórica.

Historia es por tanto un título que designa el género de un ser. Es el ser histórico como tal el que debe ser entendido. La Historia no como un objeto, sino como el ser del pueblo. Historia como lo que es desde su ser anterior sido, lo que es a partir de nuestro propio ser. ¿Qué es esto? ¿Lo que hoy aún actúa en y desde lo que ha sido? ¿Qué es lo aún actuante en el hoy? Mucho de débil, mucho de medianía es operante aún, pero no es algo esencial. Lo que es negando su propia esencia, lo confundido, confuso, también actúa.

Pero, ¿qué es lo que es desde el ser sido anterior? La distorsión esencial del ser no deja emerger lo que, en nuestro ser, es desde el ser sido anterior y erige una apariencia. La distorsión esencial del ser tiene siempre la apariencia del ser y se dirige a nuestra manía por saber y hacer jaleo. La distorsión esencial del ser falsifica también la verdadera conducción y la transforma en seducción.

Nosotros podemos desarrollar lo que es desde el ser anterior sido, sólo a partir de lo que nos es esencial en el instante histórico. Esto queda determinado en una forma especial del saber y no es nunca algo que es cognoscible así como lo son los hechos científicos.

Sólo a partir de la forma en que nosotros mismos nos hemos decidido, nos va a encontrar lo esencial en el ser futuro que nosotros ponemos bajo nuestro mando: = el futuro.

*El futuro* no es algo repentino y vago sino que es algo determinado a partir de lo que es desde lo sido anteriormente. Y lo que es, es determinado desde el futuro. Lo que es desde lo sido anteriormente es aquel poder fundamental de la historia que, desde más allá de todo lo actual, ya está actuando.

Lo que es desde lo ya sido es la *tradición.* Ella es el carácter más propio del acontecer y lleva la determinación propia por sobre nosotros hacia el futuro.

Lo que es desde lo ya sido se nos aparece como determinación desde el futuro, pero sólo si nosotros obedecemos a la tradición misma y no nos perdemos en lo puramente actual.

*El ser de lo sido y el futuro* no son dos espacios 22
de tiempo que nos anteceden y nos preceden, sino que el ser de lo que es desde lo sido anteriormente es nuestro propio ser y, al mismo tiempo, *lo previamente lanzado en dirección al futuro,* un *advenir a nosotros de la determinación.* Esto es el tiempo entendido originaria y unitariamente, *lo que es por sobre el presente y hacia el futuro.*

Historia es la unidad de la temporalidad.

El tiempo no es una sucesión continua, tampoco es algo que pueda ser visualizado en dirección contraria (el tiempo surge), sino que toda nuestra relación para con el tiempo debe ser transformada.

El ser de lo sido tiene futuro = una temporalización del ser que se adelanta (no se puede decir: «el pasado tiene futuro»). El tiempo es el poder que lleva a nuestro propio ser, en el que nos entendemos en nuestra tarea histórica.

La fuerza del ser en el tiempo es el ser de lo sido puesto como tarea en el futuro.

El que nosotros entendamos la historia así es en sí mismo un acontecimiento que no hemos inventado, sino que significa una revolución en la relación de todo nuestro ser para con el poder del tiempo. Esto, por otra parte, depende de cómo nosotros nos enfrentemos a lo sido de nuestro ser y cómo nos pongamos en relación al futuro. El tiempo no es un surgir, no es un haber devenido, no es lo pasajero.

Este *interrogar* por el tiempo equivale a una intervención en toda la relación nuestra para con el tiempo hasta ahora, una relación que era probablemente de indiferencia. Esta interrogación surge de una gran tradición. Nosotros nos damos cuenta que nos experimentamos a nosotros mismos en el tiempo, en el tiempo como aquéllos que son desde el ser sido anterior, que nos sobrepasamos en dirección al futuro para determinarnos desde allí. Esto es: que *nosotros somos = el tiempo mismo*.

También en nuestro preguntar está todo relacionado hacia atrás en relación a este acontecer. La pregunta por el lenguaje, el hombre y el pueblo es una pregunta relativa a la decisión respecto a nuestra posición para con el acontecer. Historia y acontecer no son ya más un continuo de sucesos:

*Acontecer es tradición.*

Aventurarse en el acontecer es asumir la tradición. El acontecer no es una sucesión que ha sido hecha por sí misma. Por eso es por lo que siempre subsiste la necesidad de la actitud que se decide. Ya del modo en que nosotros asumimos esta pregunta, depende también el preguntar verdadero.

Cuando nosotros preguntamos así, ya no cabe esperar un resultado, porque también la respuesta es algo relativo a la decisión y no una frase estática. La respuesta es un aprehender en el cual nosotros mismos estamos incluidos.

En el responder, nosotros asumimos la *determinación* del acontecer y con ello lo constituimos en historia. *Este responder es un hacerse responsable.* Hacerse responsable es una forma y modo notable del responder, es una correspondencia activa que va a quedar asumida en nuestra victoria o nuestra derrota. Hacerse responsable es un responder voluntario y sapiente. Este tipo de responder y preguntar se caracteriza porque él nunca puede darse por acabado. Allí se pone de manifiesto la transformación de nuestro ser, que por largo tiempo es una transición para nosotros. De ahí también el que sea siempre malentendido. Preguntar y responder de esta manera no son tomas de posición lo más simples posibles al punto temporal histórico del momento. Ellos son ciertamente un despertar para estar prontos y dispuestos, y por ello es por lo que suponen un saber originario. Porque la verdad es el estado abierto de las cosas. Aquí es donde está la tarea, la de *enseñar el modo de pensar que nos pone en situación de interrogar las cosas esenciales de este ámbito.* El concepto no es aquí ya más lo pensado, lo imaginado (lógica), no lo racional en oposición a lo irracional (porque esta definición se basa en la frase: el hombre es un animal racional). De la necesidad de superar este antiguo «concepto» se sigue una mayor amplitud del nuevo concepto. *Estos conceptos son los conceptos fundamentales de nuestro ser futuro.*

Se trata de un malentendido cuando por ahí se dice que lo que aquí preguntamos es algo que se podría responder en un instante. Este interrogar no está fuera de la historia, él quiere articularse en ella y al hacerlo se sitúa por encima de lo que sucede hoy. Para este preguntar, el tiempo es su suelo en tanto que él es el poder al que nosotros derrotamos o nos hace sucumbir. Ya no es posible decir: es el tiempo o no es él. Porque ello supone:

el devenir como el polo opuesto a ser. Y ser concebido como subsistencia en permanencia. Aquí el ahora sería el núcleo del tiempo, el futuro, lo que todavía no es, el pasado como lo que ya no es. Así pensadas las cosas, el tiempo es siempre sólo lo que es ahora, mientras que —a partir de la comprensión reformada— el presente no es tomado en consideración. *El presente es lo que desaparece.* Así resulta entonces que *ha cambiado del todo el concepto de ser.* ¿Qué implica esto para el ser de la historia? ¿Y para el ser del lenguaje?

Hoy se habla mucho del ser humano como un ser histórico, pero nunca se pone en claro qué es lo que significa «histórico». Para poder hacerlo es imprescindible tener un nuevo concepto del tiempo. De ahí que sea urgente despertar e imponer un cambio revolucionario en la experiencia del tiempo. El tiempo no es medible en el mirar el reloj. Nosotros experimentamos el tiempo sólo y propiamente cuando hacemos la experiencia de nuestra propia determinación.

*¿Qué es determinación?*

La determinación tiene una triple significación en unidad originaria:

1. Nuestra determinación es nuestro estar determinados para con algo. Esto no equivale a estar dirigidos a metas determinadas, sino que es un ser determinado en relación-a. Así queda de manifiesto aquello en relación a lo cual nos determinamos, *24*
lo que nosotros realizamos como nuestro cometido = nuestro futuro. El *cometido* queda pre-determinado a partir de nuestra misión, a partir de lo que, desde lo sido anteriormente, aunque distorsionado, es en nosotros. En el cometido radica el legado del origen. Del mismo modo como nuestra existencia está en su cometido, así también se sitúa ella en su determinación. Determinación es el ser llevado hacia adelante para realizar la misión.

2. Nuestra determinación es nuestro ser determinado, esto es, la reglamentación y el ejercicio de toda nuestra conducta en relación a lo que es nuestro cometido. Esto es, al trabajo.

*El trabajo* del hombre histórico no es una ocupación cualquiera. Trabajo es la misión que es llevada a la determinación. Ella reúne nuestro quehacer en el momento histórico del caso y es su causa. *Trabajo es el presente del hombre histórico.* Presente histórico = Trabajo. Trabajo es determinación y misión, pasado y haber-sido. El presente es entonces el ser determinado de la determinación. El ser de la determinación = realización del futuro para el haber-sido = misión. Trabajo y presente se muestran en la realización, en el instante.

Nosotros tenemos experiencia del tiempo sólo en el ser-determinado, en el cometido y la misión. El tiempo es la determinación del trabajo que surge mediante la misión.

3. Nosotros somos determinados por estados emotivos de ánimo, mediante un estado de ánimo emotivo. El trabajo se adelanta desde lo sido hacia el futuro. El estado de ánimo emotivo fundamental determina el todo que es el cometido y el trabajo. El *estado emotivo de ánimo* es concebido como una cierta concesión a la vida anímica, al pensar y querer. Los estados de ánimo serían así ciertos estados complementarios en relación a los fenómenos afectivos. Esta manera de entender las cosas desconoce la verdadera naturaleza de los estados de ánimo emotivo y su poder. Se dice: los así llamados hombres de voluntad fuerte y de acción carecen de estados emotivos de ánimo. Ellos serían algo femenino, cosa de los hombres emotivos. Con ello se interpreta la esencia de la más importante distinción humana a partir de la negación. Precisamente, el hombre que actúa en grandes perspectivas es determinado por los estados de

ánimo emotivo, por grandes estados emotivos ciertamente, mientras que el hombre insignificante sólo se orienta según sus caprichos. Cuanto más poderosos son los estados de ánimo emotivos fundamentales, tanto más ocultos son ellos. Se revelan en la obra. Todo gran acto de un pueblo proviene de su estado de ánimo emotivo fundamental. Los grandes estados de ánimo emotivo son cerrados, silenciosos. Los estados de ánimo insignificantes son siempre llevados a la publicidad, sea por la desenfrenada alegría o por la lamentación quejumbrosa.

Los estados de ánimo emotivos son los acontecimientos fundamentales del poder del tiempo, en el que nuestra existencia es originariamente, en ellos nosotros nos abrimos y cerramos del modo más vasto y originario a lo que es.

Mediante el estado de ánimo emotivo deviene ya una la trinidad del cometido, la misión y el trabajo. El tiempo, experimentado en nuestra determinación, es el gran y único ensamble de nuestro ser en tanto que histórico. Lo que es determinación en el triple sentido de la misión, el cometido, el trabajo, eso es el carácter fundamental del acontecer.

Encontrar la relación esencial del hombre histórico para con el tiempo y su poderío es algo difícil para el hombre contemporáneo, porque el tiempo ha devenido una fórmula vacía, un transcurrir que está alienado respecto al ser del hombre, que es un puro co-transcurrir a lo largo de la cotidianidad. A partir de esta experiencia de la temporalidad originaria debemos conquistar una nueva relación con el tiempo, si es que nosotros queremos devenir un pueblo histórico. La vieja representación del tiempo tiene su propia verdad y necesidad y está esencialmente ligada a nuestro ser histórico. Cómo y en qué grado emerge el origen es

algo que no puede ser expuesto aquí, tampoco cómo es que el viejo concepto de tiempo pudo y debió advenir a la hegemonía, y tampoco por qué el «ser» es dependiente de una determinada representación del tiempo.

Ser = *ousía* = presencia permanente.

¿Por qué es precisamente el tiempo (espacio) el ámbito originario para el ser? Desde el comienzo hasta el presente subsiste una misteriosa relación entre el ser y el tiempo. Por eso es por lo que ser y tiempo es la más interior y oculta pregunta del hombre occidental, su cometido, su misión y su trabajo. Cuando el tiempo ya no puede seguir siendo marco, sucesión, etc., también debe ser cambiada nuestra relación para con el ser. Este cambio sólo puede ser comparable a la grandeza del cambio con el que surgió absolutamente la historia del hombre occidental. En esta propia situación de la transición queda sólo una cosa por hacer: desmontar sin contemplaciones lo anterior y activar la impaciencia por lo que debe advenir. Todas las cuestionabilidades tienen su raíz en la cuestionabilidad del ser en general y en nuestra relación para con él en tanto que tiempo.

Con ello, ciertamente queda dicho que el tiempo es algo que sólo y exclusivamente pertenece al hombre. De acuerdo a la actual determinación del tiempo en tanto que nuestro acontecer propio, los hechos de la naturaleza y, a saber, en el marco del tiempo, así como la piedra, el animal y la planta, no son temporales como nosotros mismos lo somos. Ellos no se someten a ninguna misión, no asumen ningún cometido, no trabajan. No porque ellos no se preocupen de nada, sino porque ellos no pueden trabajar. El caballo es solamente enganchado en un trabajo del hombre. Tampoco la máquina trabaja. El que el trabajo sea entendido como un fenómeno físico es algo que pone de ma-

nifiesto todo el malentendido del siglo XIX. De ahí que el hombre pueda devenir una máquina y que su relación para con la historia y el tiempo aparezcan interpretados en la forma de una negación del ser histórico.

Piedra, planta y animal tienen una existencia calculable en el tiempo, pero no son *temporales*. El tiempo es atribuible sólo al hombre, como el poder que lo lleva. *26*

El poder del tiempo da su contenido a la esencia de nuestro ser = la existencia del hombre.

El ser de plantas y animales = vida.

El ser de los números = subsistencia.

El ser de las piedras = estar presentes.

El ser del hombre = existencia.

Debido a que la existencia del hombre es llevada y transportada por el tiempo, por eso mismo es histórica. En este sentido, el tiempo es caracterizante y por ello es que el acontecer como historia es algo solamente humano. Porque el hombre es histórico en lo fundamental de su esencia, por ello es por lo que sólo él puede ser a-histórico. La naturaleza carece de historia porque ella es a-temporal. Por eso es por lo que sus sucesiones son medibles por el tiempo, en cierto sentido ella está «en el tiempo».

La naturaleza está en el tiempo.

El hombre es temporal.

El ser de la naturaleza lo denominamos internalidad en el tiempo.

El ser del hombre lo llamamos temporalidad.

Lo que es interior al tiempo no necesita ser temporal. Lo que es temporal, como el hombre, puede también estar en el tiempo. No todo ser intemporal está en el tiempo. Los números no pueden estar en el tiempo, esto es, ser medibles según el tiempo. Lo intemporal de la naturaleza es la no-historicidad de la naturaleza, pero aquí debe observarse que el pai-

saje puede ingresar a la historia, aunque no necesita por ello ser temporal como el hombre.

*Nuestra pregunta por el ser del hombre es la pregunta por la temporalidad.*

La objeción de que mediante la unilateral atribución del tiempo a la existencia humana se estaría entregando el tiempo al sujeto humano, esto sería subjetivizándolo, introduciéndolo en la vivencia interior, pero con ello se lo restaría a los objetos, esta objeción supone que el hombre es un sujeto y que su ser consiste en la subjetividad.

¿Es posible delimitar adecuadamente el ser del hombre como sujeto en oposición al objeto? Para la refutación de la afirmación, «el ser del hombre = temporalidad», ¿se hace necesario ante todo examinar el carácter de sujeto, no basta tampoco con aludir al «sentido de los animales para percibir el tiempo»? Si lo animado vital mismo tiene un sentido para el tiempo, el tener tiempo no es un atributo del hombre. El «sentido temporal de los animales» no ha sido demostrado nunca, y no puede tampoco demostrar en ningún caso que los animales poseen una temporalidad como la nuestra. Para construir el nido, para volar en dirección al sur, ¿necesitan los pájaros saber del tiempo? Basta con que los animales estén bajo ciertos modos de influencia de la tierra. El que nosotros tengamos una vivencia de las estaciones del año no demuestra nada en relación a los animales. Lo maravilloso no es el sentido temporal de los animales, sino el que ellos, sin saber del tiempo, estén tan directamente articulados en la naturaleza. Con el tiempo, en tanto que tal, las transformaciones de la tierra (verano, otoño) no tienen nada que ver. *Lo completamente diferente* de los animales y las plantas en relación al hombre es algo que debería ser entendido y no un atribuir siempre rasgos humanos a ellos.

La negación del sentido temporal de los animales es una afirmación metafísica, así como también lo es su afirmación. Aquí, sin embargo, ella está demostrada de modo diferente. Los animales no tienen ningún lenguaje y por ello, ninguna relación con el lenguaje. Entre temporalidad y lenguaje subsiste, sin embargo, una relación esencial y correlativa. No obstante se dice, ¡los animales parecen entenderse entre sí! Pero ¿es el entendimiento lo esencial del lenguaje? Y, ¿se entienden los animales entre sí acerca de algo? Ambas cosas deben ser negadas. Es necesario repetirlo: lo propio de los animales no debe ser destruido mediante su asimilación con lo humano. Lo que es originariamente propio del animal y lo que nosotros le atribuimos a partir de lo nuestro son cosas que deben ser diferenciadas. Este límite sólo puede ser trazado cuando el ser del hombre ha sido entendido originariamente y en última instancia.

Por todo esto es por lo que no podemos pasar de largo la pregunta por el carácter de sujeto del hombre. «Subjetivo» significa: limitado a lo individual, lo reducido a sujeto («opinión subjetiva»).

Si por tanto el tiempo pertenece sólo al hombre, ello quiere decir: él no es objetivo, esto es, visualizado a partir de los objetos: pura apariencia. El «sujeto» = el yo del hombre, ¿cómo se llega a esta determinación del hombre como sujeto? *Subjectum, subjacere, hypokeimenon* = lo que yace por debajo. Ello viene de la filosofía griega y es un factor que actúa en la formación del concepto griego del ser. Ser = lo subsistente, la presencia (*ousia*), el permanecer = lo permanente en las cosas, lo que permanece invariable en todos los cambios. A ello debe retrotraerse todo decir relativo al ser de lo que es. Aquello acerca de lo cual dicen algo los predicados, es lo que subyace = el «sujeto». Ya en Aristóteles el sujeto tiene una doble significación:

1. Se entiende por ello la cosa del caso, como lo permanente en relación al cambio. Ésta es la significación ontológica: el ser propio de la cosa.
2. Significa al mismo tiempo: lo que está en la base del decir de los predicados. Ésta es la significación lógica.

El ser es lo presente y al mismo tiempo lo que es determinable en el logos. Nosotros olvidamos fácilmente la importancia del hecho de que nuestra gramática procede y se ha desarrollado a partir de la lógica griega. Lenguaje es allí proposición y *28* estructura reglamentada, en la cual se habla acerca de las cosas.

En la Edad Media cambia el concepto de sujeto. Anteriormente era sujeto: la casa, la piedra, el árbol. En la Edad Media deviene: *objectum* = lo que está yaciendo enfrente, lo que está enfrente de nosotros, lo que yo me imagino, lo «representado», vgr., una montaña de oro, esto es lo que hoy se llama puramente «subjetivo». Mientras que la casa, lo que en la antigüedad era sujeto, hoy es objeto. La historia de esta mutación no es el cambio arbitrario de algunas palabras, sino que es un proceso que deja en claro la mutación del pensar antiguo y medieval en el moderno.

La pregunta por el ser es en primer lugar la tarea de la filosofía (Aristóteles), más tarde de la metafísica. Justamente era en la metafísica en donde se debía llevar a cabo esta mutación. Descartes: *Meditationes de prima philosophia* no es sólo una «fundamentación de la filosofía moderna», sino también una transición y lleva en su interior el medioevo (Suárez). Las nuevas valoraciones e intentos de Descartes ya habían sido despertados con anterioridad: la liberación de los vínculos heredados y la reflexión centrada en las fuerzas propias del hombre. Sucede:

1. Una revelación del orden supraterrenal de la Iglesia.

2. Una revelación del dogma. Esto acaece simultáneamente con el surgimiento de un nuevo dominio del mundo y el nacimiento de la técnica. Comienza una revelación de lo que se origina a partir de la naturaleza. Lo mecánico deviene determinante. El cuerpo se ve transformado en una máquina que ejerce su dominación paralelamente al espíritu y la razón. Esto equivale a una revelación del orden establecido. El hombre deviene el fundamento transformador del nuevo orden y éste es «la sociedad». Éste es simultáneamente también el origen del nuevo concepto de Estado = contrato social. En el transcurso de esta gigantesca mutación podemos entender la transformación del sujeto en objeto.

Descartes duda de todo hasta el punto en el cual ya no es posible dudar. Él busca el *fundamentum inconcussum* = el *subjectum*. El *fundamentum inconcussum* debe ser una primera y última certeza. (Cierto = claro y distinto en el sentido de la definición de un concepto matemático.) Todo saber es puesto por lo pronto en duda, entonces queda en pie solamente la duda. Lo único aún presente, el dudar, es lo que me hace experimentar el «ego». El dudar es una forma del pensar. Yo pienso sólo en tanto que soy. El yo es lo permanentemente presente, el *subjectum* buscado, en tanto que yo no soy un *subjectum* cualquiera, sino un fundamento determinante para todo saber ulterior, esto es, un *subjectum* extraordinario. *Yo = sujeto*. Todo lo que es relativo al yo = subjetivo. El yo es el tribunal que decide en qué medida el objeto representado en el yo es un objeto existente, real y cierto. *Objeto = lo extraño = la naturaleza.* 29

*Subjetivo* es todo lo que es en el ámbito del ser determinado por el yo, todo lo que se relaciona

con la vivencia, todas las sensaciones. Con ello se produjo el cambio total de estas palabras para devenir sus contrarios.

¿Por qué advino el yo al rol del sujeto?

El concepto antiguo del ser = presencia permanente. El ser-hombre es caracterizado por un ser-cosa, mediante un puro ser-presente; por el yo no se pregunta. También se reconoce el ser de los objetos sólo en la medida en que es algo cierto para el sujeto. Los objetos viven por la gracia del sujeto. Este proceso se desarrolla hasta llegar a Hegel, quien «busca entender las cosas como un yo y el yo como una cosa». Toda pregunta por el ser propio del hombre se ve así bloqueada. Descartes ni siquiera rozó la verdadera cuestión crítica, a saber, si es posible determinar el ser-yo como un ser-sujeto. Tampoco la pregunta: ¿cómo es posible que la toma de posición centrada en el yo pueda devenir una relación al no-yo, a los objetos?

La determinación del ser-hombre como yo = *subjectum* es la base de las concepciones idealistas del siglo XIX. Se había objetado si nosotros no estamos haciendo del tiempo algo subjetivo cuando decimos que la temporalidad es el poder fundamental del ser humano. Esto es así ciertamente, si el hombre es sujeto. Nosotros no hemos considerado nunca al hombre como un yo separado. La objeción carece de sentido, porque es precisamente la «temporalidad» la que hace volar en mil pedazos la concepción del hombre en su fundamento mismo. Porque, la bien entendida experiencia de la temporalidad hace imposible una concepción del hombre como un yo separado. Al respecto, nada nos es más familiar que la impresión de que el hombre es un ser vivo individual entre otros y que la piel

es su límite, que la interioridad es la sede de las vivencias y que él tiene vivencias del mismo modo como tiene un estómago, y que está sometido a diversas influencias a las que él, por su parte, responde.

El yo puede ser una «personalidad» y puede ser «un sujeto corrupto». Esta manera de ver al hombre tiene un cierto fundamento, pero, ¿debe ser convertida en lo determinante?

Nosotros nos queremos mantener fieles a una experiencia del ser hombre en y a partir de su *determinación*. Nuestra determinación en sentido triple es una forma de ser según un estado de ánimo permanente que ha sido producido por un determinado estado de ánimo emotivo, vgr., el estado de ánimo armónico o bien el de sentirse abandonado. Estos estados de ánimo emotivos son entendidos a partir de la concepción del hombre como un sujeto aislado, como «anuncios» que «vienen desde el interior». Los estados de ánimo emotivos son vivencias que hierven, burbujean y *30* se esfuman en el sujeto. Esta es una forma distorsionada de entender los estados de ánimo.

Los estados de ánimo emotivos nos ponen en medio de la totalidad de lo que es. Ellos nos abren el recinto de lo que es, vgr., el estado de ánimo de la ira: no se escucha nada, todo es tribulación. El estado de ánimo emotivo le cierra de antemano todas las cosas, mientras que una alegría hace todas las cosas claras y translúcidas y nos permite experimentarlas como no es posible en la indiferencia. El estado de ánimo emotivo no está dentro del hombre. Es el hombre quien está en el estado de ánimo emotivo, y por ello puesto en medio del ser que él nos abre y cierra. *En virtud del estado de ánimo emotivo nosotros quedamos expuestos en lo que es.* Nosotros no somos nunca algo separado, sino que estamos siempre y cada vez en un estado

de ánimo emotivo, y es éste quien nos mantiene en el ser que con ello se abre. Precisamente, aquello que denominamos tan gustosamente como lo «interior» es *externo,* y nosotros mismos estamos fuera precisamente gracias a su virtualidad. Lo que de nosotros es visible desde fuera, el *cuerpo,* es en el hombre lo propiamente asible y sólido. Así, parece ser el cuerpo el fundamento en que descansa el hombre, en oposición a la volatilidad del ser expuesto a los estados de ánimo. Pero nosotros sólo *estamos* mediante el *ser en un estado de ánimo emotivo,* mediante un estado de ánimo emotivo que nos sostiene, nos cuida o nos amenaza el suelo. Solamente un pensar equivocado que tiene lo «asible» con las manos por lo que es puede vérselas aquí con dificultades. Este afirmar el ser-llevado y conducido por los estados de ánimo emotivo no disuelve el cuerpo, porque sólo la articulación del cuerpo en el estado de ánimo emotivo nos entrega lo liberador o lo apremiante.

Nosotros decimos: un malestar estomacal influye nuestro estado de ánimo (un sentimiento de malestar estomacal). Pero también a la inversa, el estado de ánimo puede causar un malestar estomacal. El ser-enfermo del hombre es un acontecimiento histórico del hombre y está co-fundado en el estado de ánimo emotivo. La sangre, el rango de la sangre puede ser una determinación fundamental del hombre sólo cuando ella es determinada por el ánimo. La voz de la sangre proviene del estado de ánimo fundamental de un hombre, y es posible porque el ser de nuestra existencia es determinado por el trabajo. Trabajo = actualidad presente. El presente no es el ahora, sino el presente en la medida en que él pone a nuestro ser en la adecuada liberación del ser mismo. Como trabajador, el hombre se libera a la

apertura de lo que es. Esta liberación pertenece a la esencia de nuestro ser, a saber, a la liberación para las cosas.

La *cesantía* es una perturbación del espíritu porque la falta de trabajo deja en el vacío el ser-liberado-para las cosas. El ser-liberado-para no es un ser insertado, sino que es una relación que no alcanza su plenitud en su vínculo con las cosas mientras se está permanentemente expuesto a lo que es.

Éste es el fundamento del *abandono:* la relación para con el todo del ser está ahí, y tan viva como siempre, pero en forma de una relación no plena, como un estar expuesto impotente en medio del ser, como dolor. *31*

Por ello es por lo que es importante la cuestión acerca de la *alegría en el trabajo.* La alegría como estado de ánimo fundamental es la base de la posibilidad del trabajo auténtico. Así es como acontece en el trabajo como presente, el hacer actual de lo que es. El trabajo es presente en este sentido originario en que nosotros nos articulamos al sobre-poderío del ser, a partir del cual los grandes estados de ánimo emotivos que son el asombro y la reverencia instituyen la totalidad del ser y crecen en su propia grandeza.

Pero aún no hemos agotado la esencia del tiempo. Se hizo inevitable, al caracterizar el ser-expuesto, la liberación-para, la tradición y la disposición anticipante, indicar cómo a través del estado de ánimo emotivo y en él, cómo mediante la misión y el cometido y en ellos, el ser en su totalidad y según sus diversos ámbitos abiertos cada vez es levantado y sacado del ocultamiento. Gracias a este descubrimiento de lo que es, éste no está como un objeto frente a un sujeto; lo que es no encuentra por lo pronto en absoluto su objeto.

Este error se ha consolidado, porque siempre se preguntó por lo pronto sólo a lo que es en la medida y el modo como él es perceptible por la ciencia. Originariamente, el ser se abre del modo en que la existencia humana está articulada como tal en un estado de ánimo emotivo, como trabajador en el ser de la naturaleza —fuerzas naturales—, en el ser de las obras realizadas y los destinos y situaciones así creadas. Ya basándose en una tal apertura es posible algo así como una objetivación del ser, esto que, *como* subsistente enfrente de nosotros y sólo como tal, es experimentado y expresado por nosotros. El ser-objeto no agota, sin embargo, el ser de lo que es. Una tal doctrina errónea, sin embargo, pudo y debió proliferar y crecer sólo allí en donde desde un comienzo las cosas fueron postuladas como objetos, y esto supone además la concepción del hombre como sujeto. El ser, empero, no se nos revela nunca y en absoluto originariamente en el conocimiento científico de objetos, sino en los estados de ánimo emotivos del trabajo que allí vibra y a partir de la determinación histórica de un pueblo que determina todo este conjunto. El develamiento del ser, sin embargo, no lo rescata nunca totalmente del ocultamiento. Por el contrario, es en la medida en que acontece el develamiento del ser que justamente también muestra su poderío el ocultamiento. Lo irracional, que hoy es tan anhelado, no lo conquistamos delirando en diletantismos y con ideas turbias, sino solamente mediante un saber radical y estricto que choca con los límites.

*32* Las plantas y los animales y toda vida están de tal modo entretejidos con lo que es que también resultan concernidos por él. Se instalan en medio suyo, incluso de un modo que revela una conducta acertada y un adaptarse según la memoria y los

usos consolidados. Pero a la vez, con todo ello, el animal resta apresado en el, por lo demás, vago ámbito de su conducta. El animal no se encuentra nunca con el ser *como* ser. El ser no está ni descubierto ni oculto al animal. Lo que se introduce en el ámbito vital del animal es cazado por él. El animal atrapa, coge y devora. El animal es este atrapar en el que, sin embargo, lo que él atrapa nunca es percibido como un ser, y como uno que el animal inscribe en el ser en tanto que tal. La atrapante limitación del animal, de todo lo que es ser vivo, es esencialmente distinta de la que está dotada en un estado de ánimo que es laborante exposición de la existencia histórica liberada para el ser. El acontecer de la historia es en sí mismo expuesto, liberado y extendido. Esto quiere decir: aquello en medio de lo cual acontece la historia es, se hace manifiesto mediante el acontecer mismo. Él asedia y amenaza, cohíbe y devela en tanto que ser. Con otras palabras: el acontecer es noticia en sí mismo. Revela comunicando lo que es, expandiéndose en sí mismo, permanece articulado. La pregunta que inicialmente dejamos sin responder, recibe aquí su respuesta. La noticia no es algo que se adhiere a la historia desde fuera, sino que acontecer como expuesto, liberado-para, es dando noticia, a saber, desde donde la historia es expuesta en dirección a lo que ella se extiende. Y la noticia en ello no es una cualquiera y corriente toma de conocimiento de lo que «pasa», sino que —en tanto perteneciente a la extensión de lo histórico— ella da noticia cada vez de todo el acontecer y la situación de su instante. Éste no es la simple aglomeración de circunstancias dadas, una vez así y otra vez de otro modo, sino: una situación histórica siempre da noticia en sí y cada vez del ser histórico del todo. Da noticia: no quiere decir que da a conocer y comunica algo, sino que nos pone ante

el cometido, la misión y el trabajo. Lo propiamente histórico radica siempre en la virtud reveladora de los grandes instantes y su poder revolucionario que reúne en sí todo el acontecer. No, sin embargo, allí en donde se suele vulgarmente buscar la historia, en el suave pasar de los instantes, cuyas extinciones y acabamientos se suelen interpretar como desarrollos y para los cuales los grandes instantes no son otra cosa que alteraciones e irrupciones. En los conocimientos históricos, la mayor parte de las veces se rebaja la noticia del acontecer a la superficie y la tersura de la probidad comprensible que no se detiene ante nada porque ya todo lo sabe y mejor que nadie. Es así como lo noticioso y anecdótico de la historia vino a recibir una completa libertad de acción, lo carente de importancia y lo calculable. Pero lo que está más allá de lo apacible y correcto, lo extraordinario, lo desmedido, lo que supera a lo ya venido y ya conocido, es descalificado como puramente incalculable, como oscuro y penoso. Sin embargo, la primera noticia de la historia nos muestra algo precisamente en tanto que ella nos pone frente a lo develado. El misterio del instante es la noticia de lo que nos sobrepasa y es inevitable. En el misterio tiene el acontecer de la historia su más propia firmeza. Cuanto más simple es el misterio tanto más poderosa es la exposición en el ser y con ella su reserva.



Por todo ello es por lo que puede la existencia del hombre como histórica ser propiamente histórica en el estado de resuelto y decidido por el instante. El estado de resuelto no es simplemente una ciega acumulación de una gran cantidad de la así llamada fuerza de voluntad, sino el actuar abierto para con el misterio abierto al ser que permanece sin exponerse a la posibilidad de la ruina y decadencia, esto es, al sacrificio. Por ello constituye

también una falsa esperanza el creer que se puede recibir una información acerca del cometido y la misión, y que es posible estar informados acerca de ellos como se está respecto al estado del tiempo. La noticia de la historia adviene sólo a aquél que está en el estado de resuelto, sólo él puede y está autorizado a saber sobre lo inevitable de la existencia histórica humana. Los ignorantes y en especial aquellos que se han extraviado en la negación de la historia y el trabajo, no pueden desligarse nunca de la historia y el trabajo. Ello porque incluso la negación del estado de resuelto, el ir dando tumbos que se cierran, es algo esencialmente diverso a la timidez propia del animal para atrapar en la naturaleza. La negación del estado de resuelto es, en tanto que negación de la existencia humano-histórica, siempre la afirmación de su no-ser propio. El animal, en cambio, se aleja, siempre a su manera, de la esencia de la vida.

También en la defección de la tarea y el cometido, el hombre no puede salirse de su propio ser. También en la depravación, él debe dejar en claro quién es él y cómo le es entregado su ser y su poder-ser.

Con lo dicho apuntamos a una dimensión aún más profunda de la existencia humana. Ya en diversos modos se distinguieron entre sí diversos géneros del ser: la sucesión de lo no-orgánico, la vida de las plantas y los animales, la subsistencia del número en sentido amplio, la existencia como ser humano. Pero no basta con hacer comprensibles los modos de ser del hombre en su constitución propia, sino que es necesario ver en qué medida este ser, que nosotros mismos somos, tiene una relación para con su propio ser. Por el contrario, todo ser no-humano, no está alienado de su propio

*34*

ser porque también la alienación contra el ser es una relación con él. El ser no-humano es, a diferencia de la entrega y la alienación, prisionero, atado, sordo, trabado e impermeabilizado a lo exterior. Este ser no se relaciona ni siquierà con indiferencia respecto a su propio ser. Nosotros, en cambio, estamos constituidos de tal modo que en este «son» y ser está incluido un estar entregado, y ello en forma de responsabilidad para con el ser del cual se trata en tanto y mientras seamos seres. Y porque a nuestro ser pertenece la exposición y la libertad-para, y en el ser que nosotros mismos somos, la entrega convierte a la existencia histórica del hombre en aquel ser que siempre de un modo u otro debe responder al ser; según su estado de ánimo emotivo debe responder de él mismo. Exposición en el ser abierto, libertad para el elaborado y trabajado ser de la obra, extensión y disposición en el cometido y la misión, todo esto en su unidad propia, significa al mismo tiempo y originariamente: entrega al ser. De esta entrega y en ella ocurre aquel acontecimiento de la existencia, éste el ser esencial del ser humano: exposición en el ser como entrega al ser, que llamé y llamaré también en el futuro: la *cura*.

Esta concepción de la esencia de la existencia humana como cura ha sido desvirtuada en todas las direcciones posibles. La comodidad que chasquea en la lengua del burgués cree poder opinar que no se debería reducir trágicamente toda la existencia humana a la cura, que a la vida humana pertenece también el amor. Para demostrarlo, el *Deutsche Literatur Zeitung*, el órgano oficial de la

Academia de Ciencias de Prusia cree oportuno apelar con toda urgencia al inevitable Goethe. Otros encuentran que la interpretación de la existencia como «cura» es la expresión de una concepción del mundo angustiada, más todavía cuando en otro lugar se habla incluso de la angustia. Ellos recomiendan asumir la «actitud heroica». Los hay también que, al contrario, tropiezan con una exagerada acentuación de lo práctico, incitante a la lucha y echan de menos un suficiente aprecio por el hombre contemplativo y meditabundo. Pero todos ellos, con sus objeciones entre sí contradictorias, andan por caminos extraviados: ni siquiera se aproximan a una vía de entender lo que ha sido formulado con claridad suficiente: que en la denominación de la existencia humana como cura no debe verse una preferencia o un querer destacar un afecto cualquiera del hombre en relación a otros, sino que cura quiere decir el estar expuestos en el ser, la destrucción de toda subjetividad, la constitución fundamental del ser-hombre en tanto que temporalidad a partir de la cual se hace posible cualquier estado de ánimo. Es porque el hombre está expuesto en lo que es, porque está extendido en lo que es, y porque está expuesto como un ser histórico, por eso puede él ser sólo como un ser en exposición y subsistiendo como el ser que él es. Este subsistir, resistir y mantenerse firme en relación al ser al cual nosotros estamos entregados, el mantenerse en el ser en tanto que tal, lo denominamos In-sistencia. El ser humano tiene una duración en tanto que histórico debido, no a que él está siendo permanente como los otros seres, sino en tanto que la exposición de su ser tiene permanencia y se fundamenta en el estado de resuelto. La In-sistencia es el modo y forma como nosotros subsistimos en nuestra determinación. Ella es un carácter de la cura, pero no es lo mismo que ella.

Debido a que el hombre despliega sus posibilidades esencialmente en relación al ser en el vínculo abierto de la transferencia y la alienación, es por lo que al ser humano le pertenece el carácter del *ser-sí-mismo*. El ser de la existencia como cura es el fundamento de la posibilidad de la mismidad del ser humano. Ahora ya deviene claro entonces por qué el carácter del ser sí-mismo no consiste en la relacionabilidad del yo, del sujeto, porque es justamente la distinción de la egoidad y la subjetividad mediante la temporalidad lo que pone a la existencia fuera de sí misma entregándola al ser, obligándola con ello a ser sí misma. Es por esto, ciertamente, que también la existencia debe ser siempre y cada vez lo de cada uno, lo cada vez mío y cada vez tuyo exclusivamente. Cuando nosotros decimos: la existencia es cada vez exclusivamente mía, esto no puede significar, después de que ha sido destruida de principio toda egoidad y subjetividad, que la existencia es reducida al yo individual y secuestrada por él, sino: la «existencia es lo cada vez exclusivamente mío», significa justamente que mi ser es entregado al ser con otros y para los otros. Yo soy como un «mismo» sólo porque soy histórico, en el estado de decidido y resuelto para la historia. No es por ello ninguna casualidad que el mayor y más agudo aislamiento del ser sí-mismo para con la existencia propia se dé en relación a la muerte, en la cual se anuncia la más extensa exposición, la más dura libertad-para y la más profunda extensión del hombre en el ser, y con ello, la más originaria desaparición de la egoidad.

Porque la existencia es cura, por eso es por lo que tiene el carácter esencial de la mismidad, por eso es por lo que la pregunta por el ser de lo que es respecto a lo que nosotros denominamos el hombre, no es una pregunta por un qué, sino una pre-

gunta por un quién. En tanto que la pregunta por el quién se plantea al hombre, somos nosotros mismos los que avanzamos mediante el preguntar por el quién relativo a nuestro ser como un ser histórico, hasta la pregunta misma. Cura es la esencia fundamental de nuestro ser, esto es, según lo dicho más arriba: se trata de nuestra determinación en el triple sentido. Cura es en sí: cura por la determinación. Cura significa: la esencia de la existencia, es de tal manera que, expuesta en el ser abierto, permanece entregada a la inevitabilidad del ser. Unión abierta con lo inevitable significa *libertad.* Cura es, en tanto que tal, cura por la libertad de ser sí-mismo histórico. La libertad no es la desvinculación de un hacer o dejar de hacer, sino la imposición de la inevitabilidad del ser, el asumir el ser histórico en la voluntad sapiente, el resellar la inevitabilidad del ser en el señorío que adviene desde el orden estructurado de un pueblo. Asumir en la cura la libertad del ser histórico es en sí legitimar el poder del *Estado* como la estructura esencial de una misión histórica. Es, porque el ser de la existencia histórica humana está fundada en la temporalidad, esto es en la cura, que el Estado es algo esencialmente necesario. El Estado no como un ser abstracto, ni tampoco como algo deducido de un derecho puramente imaginario y relativo a una naturaleza humana intemporal, sino el Estado como la ley esencial del ser histórico, gracias a cuya articulación ya el pueblo se asegura la permanencia histórica, esto es, la conservación de su misión y la lucha por su cometido. El Estado es el ser histórico del pueblo. El pueblo no es ni aquel producto sentimental, esponjoso y viscoso que hoy se anda ofreciendo verbalmente por ahí, ni tampoco es el Estado la puramente actual y paralizada forma de organización de una sociedad. Por el

contrario: El Estado «es» sólo en la medida y en tanto que acontece la imposición de la voluntad de dominación que emerge del cometido y deviene trabajo y obra. El hombre, el pueblo, el tiempo, la historia, el ser, el Estado, no son en modo alguno conceptos abstractos que sirven para adiestrarse en el juego de inventar definiciones, porque el entender esencial es siempre un acto histórico, esto es, un decidirse desde lo sido para lo futuro. Todo lo que forma parte de la tradición auténtica e inauténtica debe ingresar en el crisol de la crítica que debe hacer la decisión histórica. Esto rige, y no en última instancia, respecto a aquel concepto que debe designar la construcción de nuestro ser histórico, el *socialismo*. Éste no equivale a una pura mutación de la economía, no designa un estéril igualitarismo ni una glorificación de lo mediocre. No es tampoco un bienestar para todo el que ha perdido su vínculo con la capacidad de defenderse, significa hacerse cargo de los rangos y la estructura de nuestro ser histórico, y busca por eso, la jerarquía de rangos según la profesión y la obra, él anhela el honor intocable de todo trabajo, la incondicionabilidad del servicio como el vínculo esencial con la inevitabilidad del ser. De la esencia del ser histórico como ser futuro, como cura, emerge un preguntar por nuestro ser sí-mismos. Porque este preguntar no es, como debe estar claro ahora, la curiosidad del observador descomprometido, sino que preguntar es en sí cura por el saber. El saber es, sin embargo, el trabajo para imponer la verdad de la existencia como conmovida y extendida.



La pregunta y la respuesta sobre la esencia del hombre se han transformado desde su fundamento mismo. Y lo decisivo no es aquí, sin em-

bargo, que este preguntar y responder sólo son diferentes a los ya conocidos o nuevos —porque viejo y nuevo son siempre sólo puras valoraciones hechas a partir del ámbito de la ocupación o el aburrimiento de lo puramente contemporáneo. Lo que permanece como esencial en nuestras preguntas y respuestas es que ellas deben ser entendidas a partir del ser de nuestra existencia histórica, de la cura; que este preguntar y responder sólo es lo que debe ser, si y sólo en tanto tiene el carácter de nuestro ser, el carácter de la estabilidad, si permanece como algo estable en su propia insistencia, en tanto que pregunta de preguntar comprensivo y que abarca toda la historia.

Sin embargo, la pregunta: ¿quién es el hombre?, debió ser planteada porque pusimos la cuestión sobre la esencia del lenguaje. Toda pregunta esencial es una pre-pregunta. Nosotros preguntamos anticipándonos: ¿quién y cómo es en general el lenguaje? Se tuvo ya como respuesta: lenguaje es sólo en la medida en que el hombre es, y es según y cómo es el hombre. La forma como es el hombre es algo que estará fundado en el quién es él mismo. Nosotros hemos intentado esclarecer la esencia de la existencia humana. Entendimos el ser del hombre como temporalidad, cura, cura por la determinación.

Ahora sólo resta que introduzcamos el lenguaje en la descrita constitución de la existencia humana. El «lenguaje», sí, ¿sabemos lo que es el lenguaje? No. Sabemos tan poco al respecto que es ya ahora en relación con el concepto de existencia humana que se nos ha hecho cuestionable el lenguaje, que se nos hace interrogable con fundamento y sentido. Sería un artilugio barato si nos pusiésemos —con ayuda de los conceptos y cono-

cimientos obtenidos entretanto sobre la estructura esencial de la existencia— a definir la esencia del lenguaje.

Nosotros hemos dicho varias veces en el transcurso de nuestro preguntar, que hemos —si bien no explícitamente— tratado siempre del lenguaje. ¿En qué medida? En tanto que el poder del tiempo como temporalidad constituye nuestra esencia, nosotros estamos expuestos en el ser develado, y ello quiere decir también: el ser de lo que nos es entregado. El ser en su totalidad, así como él nos domina y controla, la dominadora totalidad de este todo es el mundo. El mundo no es una idea de la razón teórica, sino que «mundo» se muestra en la noticia del ser histórico y esta noticia es el develamiento del ser de lo que es en el misterio. En la noticia y mediante ella domina el mundo. Esta noticia, sin embargo, sucede en el proto-acontecer que es el lenguaje. En él acontece la exposición, en lo que es, en el lenguaje acontece la entrega al ser. Por la virtud del lenguaje y sólo por su virtud domina el mundo, «es» el ser que es. El lenguaje no es nada que sucede dentro de un sujeto encapsulado y que pasa de boca en boca como un medio de comunicación entre sujetos. El lenguaje no es ni algo subjetivo ni algo objetivo, él no pertenece en modo alguno al ámbito de esta distinción carente de fundamento. El lenguaje, en tanto que algo histórico, es el acontecimiento del quedar expuesto y entregado al ser en medio de todo lo que es.

*38*

La dulzura del valle y lo amenazante de la montaña, lo sublime de las estrellas y la serenidad del mar agitado, el ensimismamiento de las plantas y la timidez de los animales, la furia calculada de las máquinas y la dureza de la acción histórica, la em-

briaguez dominada de la obra lograda y la fría audacia del preguntar sapiente, la firme sobriedad del trabajo y el sigilo del corazón, todo esto «es» lenguaje, algo que conquista y pierde el ser sólo en el acontecer del lenguaje. El lenguaje es el dominio del centro de la existencia histórica del pueblo que crea y conserva el mundo. Sólo allí en donde se temporaliza la temporalidad, sólo allí acontece el lenguaje y viceversa.

Pero, ¿por qué nos preguntamos nosotros por la esencia del lenguaje? Porque nuestra existencia es cura —cura por la determinación, por despertarla, por asumirla y por conservarla. Porque la cura como cura por la libertad es la cura del saber y del poder saber acerca de la esencia de todo lo que es. Porque el saber no debe ser para nosotros un fugaz conocimiento de simples hechos, ni tampoco la charlatanería que pasa ocupándose así de todas las cosas. Porque el saber sólo puede ser fundado y acuñado, transmitido y despertado por la palabra responsable, esto es, mediante la acrecentada solidez del lenguaje creador en el trabajo histórico. Y, ¿por qué denominamos nosotros también a la esencia del lenguaje «lógica»? Porque la lógica se ocupa del logos y logos significa habla, esto es, el lenguaje, y porque justamente mediante la así llamada lógica fue convertida la esencia del lenguaje en algo superficial, exterior y equívoco. Por eso es la lógica un cometido aún no asumido de la existencia humana histórica, y porque esta lógica tradicional —en tanto que teoría de los actos de pensamiento— exigió ser considerada como la más alta y decisiva regla de toda determinación del ser, debido a esto debe asumirse esta exigencia con toda originariedad y ser revolucionada sin ningún escrúpulo a partir de una comprensión originaria de la esencia del lenguaje. «Lógica» no es para nosotros algo que un indivi-

duo puede construir de un día al otro a fin de llevarlo al mercado en forma de un manual. La lógica no existe ni existirá nunca como la lógica misma. La interrogación sobre ella acontece como aquella cura del saber acerca del ser, de lo que es, que adviene en tanto que ser al poderío, en tanto que el dominio del mundo acontece en el lenguaje.

Un tal interrogar por la esencia del lenguaje no puede asir a éste en su ser esencial distorsionado, y no debe agotarse en esto que es puramente la apariencia de lo esencial, confundiendo todo. La esencia del lenguaje no se pone de manifiesto allí en donde ella ha sido desgastada y convertida en superficialidad, tergiversada y obligada a devenir un medio de comunicación y una pura expresión de la así llamada interioridad. La esencia del lenguaje está esencialmente allí en donde ella acontece como poder que crea el mundo, es decir, allí en donde ella, como ser de lo que es, se anticipa creando y poniendo a lo que es en un ensamble. El lenguaje originario es el lenguaje de la poesía. El poeta no es, sin embargo, aquel que compone versos sobre lo que acontece, y ello según el día. No es un calmante para muchachitas exaltadas, no es un estímulo que excita a estetas para los que el arte es algo para ser degustado y relamido.

La verdadera poesía es el lenguaje de aquel ser que desde hace ya mucho nos ha sobrepasado y que no hemos alcanzado nunca. Por eso el lenguaje del poeta no es nunca actual, sino siempre uno que es lo sido y lo que advendrá. El poeta no es nunca contemporáneo. Los poetas contemporáneos pueden ser organizados, pero pese a ello no dejan de ser un contrasentido. La poesía, y con ella el lenguaje auténtico, acontece allí en donde el

ser es llevado hasta la superior intangibilidad de la obra originaria.

Para entender esto, los alemanes, que hoy hablan tanto de crianza, deben aprender a cuidar lo que ya poseen.